DISSERTATIONES

SERIES PHILOSOPHICA · XLIV

EDUSC

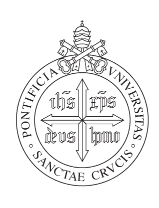
Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum
Prof. Dr. Ioannes Ioseph Sanguineti
Prof. Dr. Aribertus Acerbi

Imprimi potest
Prof. Dr. Raphael Martínez
Decano della Facoltà di Filosofia
Dr. Emmanuel Miedes
Segretario Generale
Roma, 3-XII-2014
Prot. n° 1359/2014

Imprimatur
Vicariato di Roma
Roma, 4 dicembre 2014

Via dei Pianellari, 41 - 00186 Roma
Tel. 0645493637 - Fax 0645493641
E-mail: info@EduSC.it

ISBN 978-88-8333-365-1



PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS

FACULTAS PHILOSOPHIAE

Diego José Bacigalupe

Las representaciones mentales en Santo Tomás de Aquino

Un estudio a partir del debate contemporáneo

Thesis ad Doctoratum in Philosophia
totaliter edita

ROMAE 2015

ADVERTENCIAS

1. Obras de santo Tomás

Las traducciones de las citas de las obras de santo Tomás serán siempre nuestras. De todas maneras, transcribiremos en cada caso el texto latino utilizado a pie de página.

a) Obras citadas

Las obras que señalamos ahora (junto con las denominaciones que empleamos para indicarlas) aparecerán frecuentemente en nuestra tesis:

CG	*Summa contra Gentiles*
De Anim.	*Quaestio disputata de Anima*
De Pot.	*Quaestiones disputatae de Potentia*
De Spir. Creat.	*Quaestio disputata de Spiritualibus Creaturis*
De Ver.	*Quaestiones disputatae de Veritate*
In Ioannes	*Super Evangelium S. Ioannis lectura*
In (I,…) De Anima	*Sententia libri De anima*
In (I,…) Metaph.	*Sententia libri Metaphysicorum*
In (I,…) Sent.	*Scriptum super libros Sententiarum*
Quodl.	*Quaestiones de Quolibet*
ST	*Summa Theologiae*

Citaremos muy pocas veces otras obras del Aquinate. En esos casos, utilizaremos denominaciones suficientemente claras como para no tener que mencionarlas aquí.

b) Ediciones utilizadas

Entre las ediciones que hay de las obras de santo Tomás, preferiremos, cuando existe, la Edición Leonina. Esta edición se usará en los siguientes casos:

1. Obras utilizadas frecuentemente: *In De anima*, *Quaestio de anima*, *Quaestiones de Quolibet*, *Quaestio de Spiritualibus Creaturis*, *Quaestiones de Veritate*, *Summa contra Gentiles*, *Summa Theologiae*.

2. Obras utilizadas muy pocas veces: *Compendium Theologiae*, *De principiis naturae*, *De regno ad regem Cypri*, *De unitate intellectus*, *In libri Ethicorum*, *In Peryermeneias*, *In Posteriorum Analyticorum*, *Quaestiones de Malo, Responsio de 108 articulis*, *Super Iob*, *Super Boetium De Trinitate*.

Por la edición Marietti, citamos las siguientes obras:

1. Obras utilizadas frecuentemente: *In Ioannes*, *In Metaphysicorum*, *Quaestiones de Potentia*.

2. Obras utilizadas muy pocas veces: *De natura verbi intellectus* (apócrifo), *In De divinis nominibus*, *In Ephesios*, *In I Corinthios*, *In I Timotheum*, *In Symbolum Apostolorum*, *Quaestiones de virtutibus*.

Por la edición Lethielleux citamos el *Scriptum super libros Sententiarum*, salvo la segunda parte del libro IV, que falta en tal edición.

Por la edición Vivès citamos la segunda parte del libro IV del *Scriptum super libros Sententiarum* y el *In psalmos Davidis expositio*, que usamos pocas veces.

En cuanto a la numeración utilizada para las citas de los *Comentarios* de santo Tomás, seguimos las que se indican en las ediciones utilizadas.

2. Obras de otros autores

Cuando citemos otros autores, las traducciones de sus textos serán nuestras. En estos casos, no transcribiremos el texto original a pie de página. Algunas veces usaremos traducciones al castellano existentes, las cuales indicaremos oportunamente en el texto, además de mencionarlas en la *Bibliografía*.

Para algunos autores clásicos nos serviremos de ediciones bilingües o trilingües, indicadas también en la *Bibliografía*. Cuando se citen sus textos, usaremos la versión latina y la traducción será nuestra.

3. Abreviaturas utilizadas

d.	distinción
ex.	exposición al artículo
pr.	proemio
qc.	*quaestiuncula*, cuestioncilla
s.f.	sin fecha

INTRODUCCIÓN

La presente investigación procura clarificar ciertos puntos debatidos en los últimos años entre los intérpretes del pensamiento de santo Tomás de Aquino. Nos referimos al campo de las 'representaciones mentales' en el ámbito intelectual del conocimiento teórico, no del conocimiento práctico.

Los candidatos naturales a recibir la cualificación de 'representación mental' son la *species intelligibilis* y el *verbum mentis*. Cabe aclarar, sin embargo, que la expresión 'representación mental', como tal, no se encuentra en los textos del Aquinate. Tanto el vocablo *repraesentatio* como el adjetivo *mentalis* aparecen en sus textos; pero la locución *repraesentatio mentalis* le es ajena[1]: ¿cómo se puede, entonces, discutir sobre una terminología que no le es propia? Es necesario poner en evidencia los orígenes de esta discusión.

1. LA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y LA CIENCIA COGNITIVA

La filosofía de la mente nace en la primera mitad del siglo XX para hablar, desde dentro de la tradición analítica, de temas como las intenciones y las percepciones sin recurrir a modelos fisicalistas. En la primera parte, sobre todo, la tendencia predominante para tratar estas situaciones es el conductismo, que resolvía los procesos interiores en las conductas exteriores y públicas.

A esta corriente de pensamiento, a mediados del mismo siglo, se opone la ciencia cognitiva. Esta nueva disciplina pretende recuperar el ámbito de lo mental como distinto de los hechos de conducta, concentrándose en el conocimiento y en los fenómenos con los que se relaciona, como el de la conducta intencional, donde se pone en uso el saber.

---

[1] No deja de ser interesante notar, sin embargo, que el *Index Thomisticum* arroja un resultado para la expresión *repraesentatio mentalis*: se la puede encontrar en el *De modo confitendi et puritate conscientiae*, de Mateo de Cracovia (c. 1335-1410), una obra que fue atribuida al Aquinate durante cierto tiempo. En el contexto, esta locución se refiere fundamentalmente al ejercicio de la imaginación.

J. J. Sanguineti explica que «la psicología cognitiva, […] la neurociencia con sus diversas ramas, la *computer science* (informática), la psicolingüística, las ciencias de los animales y la filosofía de la mente constituyen lo que hoy suelen llamarse *ciencias cognitivas*. Además, se distingue entre una etapa 'clásica' del cognitivismo, más estrechamente relacionada con el predominio de los modelos computacionales de la mente, en las décadas de los años 50 a los 80 del siglo XX, y una etapa 'postclásica', posterior a los años 80, en la que se acentúa más la relevancia de la neurociencia y, por consiguiente, el planteamiento biológico, mientras las arquitecturas de computación, con las redes neurales, y la implementación de los sistemas inteligentes renuevan los planteamientos cognitivos y proporcionan nuevos estímulos para la filosofía de la mente»[2].

Esta disciplina así conformada recupera, ya desde el tiempo del predominio de los modelos computacionales, el concepto de 'representación mental'. Esta expresión indica, en sentido amplio, toda entidad que lleva información a la mente o desde ella, es decir, un objeto con propiedades semánticas, más allá de lo que se considere que sea la mente[3]. En efecto, uno de los puntos más discutidos en la filosofía de la mente es el estatuto ontológico de ésta y su relación con el cuerpo (o, más precisamente, con el cerebro). Así han surgido diferentes posiciones, como el dualismo, el paralelismo, el monismo espiritualista, el conductismo, el neurologismo, el emergentismo y el funcionalismo[4], que intentan dar una respuesta a este

[2] SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. *et al.*: *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*: http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/mente/mente.html

[3] «The notion of a 'mental representation' is, arguably, in the first instance a theoretical construct of cognitive science. As such, it is a basic concept of the Computational Theory of Mind, according to which cognitive states and processes are constituted by the occurrence, transformation and storage (in the mind/brain) of information-bearing structures (representations) of one kind or another. However, on the assumption that a representation is an object with semantic properties (content, reference, truth-conditions, truth-value, etc.), a mental representation may be more broadly construed as a mental object with semantic properties. As such, mental representations (and the states and processes that involve them) need not be understood only in computational terms». PITT, D.: *Mental Representation*, en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013: http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/mental-representation/

[4] Cf. SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*. Palabra, Madrid, 2007, pp. 17-43.

problema. Pero, más allá de ello, la cuestión que nos interesa es que, en el ámbito de la ciencia cognitiva y de la filosofía de la mente, el concepto de 'representación mental' se encuentra entre entre los tópicos de investigación[5].

No es extraño que una ciencia naciente busque respuestas en la historia de los problemas que trata. Por ejemplo, dado que la psicolingüística de Chomsky es importante para la ciencia cognitiva, y a esta posición se la ha denominado 'neocartesianismo', la referencia a Descartes como un antecedente histórico de las discusiones actuales es evidente. Lo mismo sucede con Hume, en cuanto a su noción de asociación de ideas. Pero ocupa un paso decisivo en esta investigación histórica, a nuestro entender, el volumen de J.-C. Smith de 1991 enteramente consagrado a los fundamentos históricos de la ciencia cognitiva[6]. La perspectiva teorética se amplía muchísimo a partir de este trabajo, ya que es la intención del editor estudiar ciertos problemas actuales en la historia del pensamiento[7]. Así pues, no sólo el racionalismo y el empirismo moderno, o la fenomenología y la filosofía analítica, encuentran un lugar en la consideración de la ciencia cognitiva, sino también la filosofía griega clásica y los autores medievales.

Poco tiempo después, el volumen *The Cambridge Companion to Aquinas*[8] incluye un artículo de N. Kretzmann sobre la filosofía de la mente de santo Tomás. Allí, el autor nota que la filosofía de la mente del Aquinate sólo puede ser entendida dentro de su teoría del alma y de su metafísica. Analizando la dinámica del conocimiento, Kretzmann ve que el Aquinate afirma que hay una identidad formal entre la *species intelligibilis* y la cosa, la cual se expresa a través del término *similitudo*. Esta situación implicaría que «los fundamentos de la teoría de la intelección de santo Tomás contienen una combinación ambigua de realismo directo y

[5] Cf. MEUNIER, J.-G.: *La représentation en sciences cognitives*, «Les cahiers du LANCI», 2 (2001), pp. 3-25.
[6] Cf. SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
[7] Cf. J.-C. SMITH: *Introduction: Problems at the Roots*, en SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*, pp. ix-xxiii.
[8] Cf. KRETZMANN, N. – STUMP, E.: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994 (la primera edición es de 1993).

representacionismo»[9]. Tratando de resolver la ambigüedad, el autor afirma que las *species intelligibilis* no son el objeto propio del intelecto, inclinándose por una interpretación de la teoría del conocimiento del Aquinate como realismo directo[10].

Cabe decir que las interpretaciones del pensamiento de santo Tomás como realista directo (o inmediato) o como realista indirecto (o mediato) no han nacido en los últimos años, sino que se han dado dentro de la escuela tomista bastante antes. Los estudios de É. Gilson ponían en evidencia durante el siglo pasado estas dos tendencias dentro de la neoescolástica[11]. Se ve, entonces, que el problema de la interpretación del pensamiento del Aquinate va más allá del contexto de la ciencia cognitiva, pero no se puede negar que el ambiente creado por esta rama del saber ha llevado a proponer nuevamente esta discusión.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En los últimos veinte años se han dado numerosos trabajos sobre el problema de la representación en santo Tomás. Estos estudios se mantienen en el debate abierto por la investigación histórica de los fundamentos de la ciencia cognitiva (aunque con un interés cada vez mayor por la articulación propia del pensamiento medieval[12]), o dentro de la escuela tomista[13].

---

[9] KRETZMANN, N.: *Philosophy of mind*, en KRETZMANN, N. *et al.*: *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 138.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 141.
[11] Cf. especialmente GILSON, É.: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Vrin, Paris, 1947. Cf. también SANGUINETI, J. J.: *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Palabra, Madrid, 2005, pp. 32-35.
[12] Consideramos que, desde un punto de vista histórico, son particularmente importante los volúmenes siguientes: LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007; KLIMA, G. – HALL, A. (Eds.): *Mental Representation*. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Volume 4, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2011 (las conferencias que dieron origen al volumen se pueden consultar en: http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM4/PSMLM4.pdf, las hemos encontrado en marzo de 2010).
[13] Cf., por ejemplo, LLANO, A.: *El enigma de la representación*. Síntesis, Madrid, 1999.

Existen tres investigaciones que presentan de un modo bastante sistemático esta discusión: se trata de los estudios de S. D'Onofrio[14], J. Brower y S. Brower-Toland[15] y L. Capuzzo[16]. Cabe señalar que, mientras que los dos primeros trabajos están sobre todo dirigidos a estudiar la *species intelligibilis* (y, curiosamente, ambos han sido publicados en 2008), el tercero examina la cuestión del *verbum mentis* (la tesis de Capuzzo pertenece al año 2011). Presentaremos brevemente la perspectiva de los tres textos.

S. D'Onofrio estudia la ontología de la *species* y defiende una interpretación del pensamiento de santo Tomás como 'realismo representacionista'[17], una expresión que, en último término, podría entenderse como el realismo mediato o indirecto del que se hablaba en la escuela tomista durante el siglo XX. A tal fin, presenta en primer lugar una larga discusión de los autores que han tratado este tema prácticamente desde 1950 a la fecha[18]. D'Onofrio despliega la división de las opiniones de la siguiente manera:

- La visión tradicional de la gnoseología tomista (realismo directo), en la que distingue entre la opinión de los expertos en santo Tomás pero no en su noética (como sería, a su parecer, É. Gilson) y la opinión de otros autores que sí son expertos en la noética del Aquinate, algunos de los cuales son contemporáneos.

- La visión representacionista del pensamiento de santo Tomás, distinguiendo entre quienes han sostenido esta posición

[14] D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*. ProQuest, Ann Arbor, 2008.

[15] BROWER, J. E. – BROWER-TOLAND, S.: *Aquinas on Mental Representation. Concepts and intentionality*, «The Philosophical Review», 117 (2008), pp. 193-243.

[16] CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis di Tommaso d'Aquino e le polemiche francescane del XIII secolo*, 2011: http://paduaresearch.cab.unipd.it/3829/1/TESI DOTTORATO.pdf

[17] La expresión 'realismo representacionista' y 'representacionismo realista' a veces se distinguen entre los autores, pero generalmente se toman como equivalentes, siempre afirmando que la *species* es el objeto primero del intelecto y la cosa, el objeto último. Nosotros tomaremos ambas expresiones como equivalentes.

[18] Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, pp. 1-120.

implícitamente o explícitamente, particularmente relacionada con los intérpretes contemporáneos del Aquinate.

La discusión es amplia y bien documentada, pero se concentra, según el objetivo de su trabajo, sobre la *species intelligibilis*. Lo mismo se puede decir de la investigación de *J. Brower y S. Brower-Toland*. La diferencia fundamental del artículo de estos autores respecto a D'Onofrio es que estudia las posiciones de un modo más temático, es decir, no presenta cada autor sino una estructura común a varias interpretaciones. Partiendo de la tesis de que el concepto de 'semejanza intencional' es lo que define a la *species intelligibilis*, clasifican diversas posiciones en torno a la interpretación de la semejanza:

- Una corriente que interpreta la semejanza intencional como 'identidad de forma': en el intelecto y en la cosa hay una misma forma, numéricamente una.
- Otra corriente que interpreta la semejanza intencional como 'igualdad de forma': en el intelecto y en la cosa hay una misma forma, aunque no es numéricamente una.
- Una tercera corriente que interpreta la semejanza intencional como 'cierto isomorfismo': en el intelecto y en la cosa hay dos formas que guardan un cierto parecido, el necesario para el conocimiento[19].

Alrededor de estos tres enfoques agrupan una serie de autores, sin intentar ser exhaustivos. Otra vez, se trata de una clasificación de las posiciones en torno a la *species intelligibilis*. Por lo tanto, las dos presentaciones sistemáticas de la discusión sobre las representaciones mentales que hemos expuesto cubren una parte de nuestro estudio, ya que intentaremos ocuparnos del problema de la representación en toda su amplitud en el ámbito intelectual (no sensible), incluyendo al *verbum mentis*.

[19] La posición de los autores, por otra parte, constituye en la práctica una cuarta interpretación, más cercana a la tercera pero distinta de ésta en cuanto que hacen de la 'semejanza intencional' un concepto primitivo, como explicaremos en el capítulo 2.

Laura Capuzzo presenta, al contrario de los autores citados, las interpretaciones sobre el *verbum mentis*. Del mismo modo que estos autores, comienza con las del siglo XX (como una introducción al problema), sin intentar, otra vez, ser exhaustiva en su exposición[20]. De esta manera, la autora distingue dos posiciones fundamentales, y dentro de la primera, dos tipos de discusiones:

- La primera posición, relacionada con la filosofía analítica anglosajona. En la discusión de los autores que cita, distingue dos cuestiones, a saber: el estatuto ontológico del *verbum mentis* (¿es la cosa conocida o es una representación de la misma?) y su estatuto epistemológico (¿es la teoría del conocimiento de santo Tomás un tipo de realismo o de representacionismo?).
- La segunda posición, en cambio, está relacionada con la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer y sus intérpretes.

Este estudio es más completo que los anteriores en cuanto que, aunque trata en particular el problema del *verbum*, no deja de lado la cuestión de la *species*. Además, considera el contexto histórico del pensamiento de santo Tomás, su evolución interna y las relaciones entre teología y filosofía del *verbum*.

Los tres estudios guardan ciertas similitudes y ciertas diferencias. Los dos primeros tienen un armazón especulativo fuerte, mientras que la virtud del tercero está sobre todo en el análisis histórico. Las posiciones de los propios autores son diversas: mientras que S. D'Onofrio adscribe a una postura representacionista realista, donde la *species* es el objeto primero del conocer y la cosa es el objeto último, J. Brower y S. Brower-Toland elaboran una teoría original, en la que la *species* es una representación mental que incluye una determinación por la que (a pesar de ser un accidente en el alma) puede referirse a las naturalezas universales. Entre estos autores hay una diferencia radical en el sentido dado al término *similitudo* predicado de la *species*: mientras que para D'Onofrio la *similitudo* asegura la identidad epistemológica entre la *species* y la cosa, para Brower y Brower-Toland la *similitudo* resulta una relación antes bien

[20] Cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 279-341.

'misteriosa', ya que no se ve cómo una cualidad (la *species*) pueda ser 'semejante' a la esencia de una sustancia. L. Capuzzo supera esta discusión, haciendo ver que las posiciones actuales en torno al *verbum mentis* suelen aplicar a santo Tomás esquemas que no le son propios, sino que pertenecen a la filosofía moderna y contemporánea, tales como 'realismo inmediato o mediato' o 'realismo y representacionismo'. Según su interpretación histórica, en el Aquinate hay elementos del realismo y del representacionismo que hacen que su filosofía no pueda ser abarcada por estos modelos actuales. Para la autora, el *verbum*, en cuanto que es el término del acto de inteligir, es una representación, aunque santo Tomás también afirma que el conocimiento es de la realidad.

El análisis de las posiciones actuales, por lo tanto, no asegura resultados unívocos. Se impone que, para alcanzar una conclusión que envuelva la de estos estudiosos y la ubique dentro de la antropología y la metafísica tomista, hay que volver sobre los intérpretes actuales e intentar una clasificación que despeje el camino para la resolución del problema en los textos del Aquinate.

3. La presente investigación

Delimitaremos ahora los parámetros de nuestro trabajo, es decir, cuáles son sus objetivos, sus fuentes, el método que seguiremos y las divisiones fundamentales que contendrá.

a) Objetivo y fuentes

En el presente trabajo, intentaremos cumplir con dos *objetivos*: el objetivo principal es ofrecer una interpretación propia sobre la discusión en torno a las representaciones mentales en santo Tomás de Aquino, intentando ser fieles a los principios del Doctor Angélico. Es decir, discutiremos si tal noción se puede aplicar a su teoría del conocimiento, de acuerdo a las posiciones de los intérpretes de su pensamiento de los últimos años que debaten sobre el tema. Para ello desarrollaremos un objetivo secundario (y subordinado al principal), que consiste en recorrer la discusión actual en sus diversas vertientes.

Si lo que queremos hacer es ofrecer una respuesta al problema sobre si la *species* o el *verbum mentis* pueden ser llamados 'representaciones mentales', y en qué sentido, de por sí, la fuente primordial de nuestro trabajo son los textos de santo Tomás. Los estudios de los intérpretes son, en cierta medida, también una fuente, pero sobre todo los consideramos 'estudios' que nos podrán guiar a una comprensión más acabada del pensamiento del Aquinate. Las citas de los textos de santo Tomás se harán de acuerdo a las ediciones mencionadas en las *Advertencias*. La versión electrónica del *Corpus Thomisticum* (www.corpusthomisticum.org) nos resultará de gran utilidad para la búsqueda de los usos que hace el Aquinate de los distintos términos en cuestión (*similitudo*, *species*, *intentio*, etc.), de manera que podamos rastrear el sentido de tales vocablos.

Otras fuentes de nuestro estudio serán los escritos de los filósofos más relevantes sobre este tema, puesto que son ellos los que han marcado el discurrir de la filosofía en torno a las representaciones. Los resultados de nuestro acercamiento a estas fuentes se verán plasmados principalmente en el capítulo 1. Desde ya, aclaramos que se trata de una visión panorámica del tema, ya que es imposible abarcar toda la historia de la filosofía de la representación. Además, no desarrollaremos una investigación sobre el concepto actual de representación mental, sino que señalaremos el ámbito en el que vuelve a proponerse este tema y nos guiaremos con una definición antes bien amplia que puede responder a distintas variantes de la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva.

En cuanto al objetivo secundario de nuestra investigación, nos parece necesario presentar la discusión entre los intérpretes actuales. No se trata de repetir las tres sistematizaciones más importantes que hemos presentado más arriba, aunque sus apreciaciones nos serán muy útiles. Las investigaciones que hemos citado van más allá de nuestro objetivo, ya que abarcan ante todo un período de tiempo más amplio que el que nosotros consideraremos. En efecto, querríamos mostrar cómo se ha desarrollado el debate sólo en los últimos veinte años de la manera más completa posible. Esto implica dejar afuera, por ejemplo, la interpretación de Gadamer, que se citará contextualmente en el capítulo 5, o los aportes de Gilson o Maritain, que aparecerán en el capítulo 1 y nos acompañarán en el resto del texto.

Prestaremos más atención a los autores más representativos de la disputa y a las principales objeciones que se les han hecho. Los puntos temáticamente importantes que surjan de este debate serán tratados más adelante, en un contexto más amplio. No nos proponemos dar una respuesta a cada posición sin haber fijado previamente la nuestra, que es el objetivo principal de esta tesis. En este sentido, los aspectos exegético y especulativo van por delante del aspecto dialéctico. Este último será el punto de partida y el lugar de confrontación de las conclusiones a las que lleguemos.

b) Método y esquema de trabajo

El método que seguiremos está estrechamente relacionado con los dos objetivos. En primer lugar, demarcaremos diversos contextos a través de un estudio histórico de la filosofía de la representación y de su recepción en la escuela tomista. En segundo lugar, trabajaremos sobre los textos de los intérpretes, para ubicar los distintos desarrollos y tratar de encontrar los principales núcleos de discusión. En tercer lugar, iremos directamente a los textos mismos de santo Tomás. Haremos una selección de textos a partir del *Index Thomisticum* (incluido en el *Corpus Thomisticum*), utilizando los términos de mayor interés, considerando también las sugerencias de los intérpretes. En cuarto lugar, intentaremos reconstruir la teoría del conocimiento del Aquinate según el análisis de los vocablos y según criterios antropológicos y metafísicos, para contrastar al final cada resultado con la discusión de los intérpretes y, donde se pueda, con los contextos más amplios delimitados por la historia de la filosofía de la representación.

Se trata de un método prevalentemente sincrónico y no diacrónico. La evolución del pensamiento del Aquinate (de haberla en algún punto) se pondrá de manifiesto sólo si resulta importante para el desarrollo del tema o para la discusión de las interpretaciones vistas. Este estudio, además, no tratará exclusivamente de fijar el sentido de las palabras, sino que, atendiendo a este punto, pretenderá llegar a una comprensión desde la antropología y la metafísica de santo Tomás.

Organizaremos nuestra investigación de acuerdo al siguiente esquema. En el capítulo 1 haremos una síntesis histórica de la cuestión. Se presentarán los principales momentos históricos o los más importantes filósofos en

cuanto al problema de la representación y el origen de algunos conceptos relevantes para el pensamiento del Aquinate. Incluiremos las principales líneas de la recepción del tema dentro de la escuela tomista del siglo XX, y haremos una breve exposición de la filosofía actual. Este capítulo pondrá en evidencia ciertos contextos fecundos para la discusión posterior, los cuales se darán por supuestos en los siguientes capítulos.

En el capítulo 2 presentaremos la discusión en torno a las representaciones mentales de los últimos veinte años. Allí podremos apreciar algunos puntos relevantes en torno a la *species intelligibilis* y al *verbum mentis*, así como las dificultades exegéticas y teóricas que implica la interpretación del pensamiento de santo Tomás. También nos parece importante poner en contacto el debate que ha surgido en el ambiente anglosajón con algunos autores de lengua italiana, española o francesa, para ampliar la discusión a otros contextos quizás más cercanos al tomismo tradicional. Por último, intentaremos reducir las distintas interpretaciones a ciertos esquemas generales (como han hecho Capuzzo, D'Onofrio y Brower y Brower-Tolland), para facilitar la posterior discusión.

En el capítulo 3 afrontaremos la función cognoscitiva de la *species intelligibilis*. Al mismo tiempo, incluiremos en este capítulo una sección dedicada a los conceptos de *similitudo* y de *repraesentatio* en las obras de santo Tomás. Nos parece importante clarificar el aspecto lingüístico como una preparación al momento especulativo. En este capítulo intentaremos valorar las interpretaciones que se concentran sobre todo en el lugar de la *species* dentro de la teoría del conocimiento del Aquinate.

Los capítulos 4 y 5 constituyen una unidad, ya que ambos se refieren al *verbum mentis*. Sin embargo, en razón de los problemas que se asocian a las interpretaciones que se han hecho sobre esta instancia cognoscitiva, conviene distinguir dos cuestiones: la existencia del *verbum mentis* (capítulo 4) y su intencionalidad (capítulo 5). En el capítulo 4 incluiremos algunas precisiones terminológicas (como la de los vocablos *conceptio*, *conceptus* o *intentio*) que preceden a la resolución temática de los problemas surgidos del análisis del capítulo 2. El capítulo 5 contendrá también una reflexión sobre el lugar de la noción de 'representación' en santo Tomás y la conveniencia (o no) de usarla como un principio hermenéutico de su teoría del conocimiento.

Cada uno de los tres últimos capítulos tendrá, por lo tanto, dos conclusiones: una temática, donde mostraremos nuestra posición, y otra de valoración y diálogo con las interpretaciones dadas en el capítulo 2.

Para terminar, querría agradecer al Sr. Arzobispo de La Plata, Mons. Héctor Aguer, por haber impulsado y acompañado mis estudios de filosofía. Agradezco también al Prof. Juan José Sanguineti por haber aceptado dirigir esta tesis y por su atención incesante a las diversas dificultades surgidas en torno al tema. Además, agradezco al codirector de esta tesis, el Prof. Ariberto Acerbi, por las útiles sugerencias que me ha señalado durante la elaboración de este texto y al Prof. Joshua Hochschild por haberme facilitado un artículo suyo que, al momento de la composición de este texto, todavía no había sido editado. Destaco particularmente el invaluable y continuo apoyo que mi familia y mis amigos me han dado; sin ellos habría sido sencillamente imposible este trabajo. Por último, va mi reconocimiento a *The Papal Foundation* por haber sostenido mis estudios durante el año lectivo 2013-2014.

CAPÍTULO I
LA REPRESENTACIÓN MENTAL EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Antes de estudiar la discusión actual sobre las representaciones mentales en santo Tomás, presentaremos las líneas fundamentales del concepto de ‘representación’ en la historia de la filosofía. De esta manera, tendremos un cuadro en el cual movernos, pudiendo confrontar los intérpretes y al Aquinate mismo con algunos autores o posturas filosóficas particularmente importantes en este tema.

Este primer capítulo, entonces, tratará de la historia de los argumentos filosóficos en torno a las representaciones mentales. Tendremos presente cómo se fueron forjando históricamente ciertos conceptos en Occidente que podrían ser considerados (o son de hecho considerados por algunos autores) ‘representaciones mentales’; por otra parte, nos detendremos sobre aquellos pensadores cuyos planteos son paradigmáticos o importantes al desarrollo posterior de este estudio. Esto implica, evidentemente, que se hará una selección en la que muchos filósofos no serán mencionados. Dicha selección responderá a este doble criterio, que un pensador sea un claro exponente de una tendencia o que su pensamiento sirva de contraste o continuación al de santo Tomás.

Aunque es un hecho que para muchos autores la expresión ‘representación mental’ es extraña, usaremos una definición dada por P. Mandik: una representación mental es «toda entidad mental que tiene intencionalidad o contenido; el vehículo que tiene el contenido. Alternativamente, un proceso –a saber, el que dirige la mente hacia sus contenidos»[1]. Esta definición responde al uso que se le da en la filosofía de la mente actual; tomada en sentido amplio, nos parece útil para guiar nuestro estudio histórico. Así, veremos que, fundamentalmente, según los diversos filósofos y las distintas épocas, o las representaciones no existen, o existen y hacen conocer la cosa, o son ellas mismas el objeto de conocimiento.

[1] MANDIK, P.: *Key Terms in Philosophy of Mind*. Continuum, London, 2010, p. 73.

1. LAS REPRESENTACIONES MENTALES DESDE LA FILOSOFÍA CLÁSICA HASTA SAN ANSELMO

El largo período de tiempo que nos ocupa conoce el surgir de la filosofía y el encuentro de la fe cristiana con ella. En cuanto a nuestro tema, presentaremos en primer lugar algunas apreciaciones sobre las representaciones mentales que se dieron en ambiente griego, para después pasar a las elaboraciones de san Agustín y san Anselmo, que tuvieron una gran influencia en el pensamiento de santo Tomás.

a) De Platón a la filosofía helenista

Podemos considerar que la teoría de las ideas platónica constituye una primera elaboración del tema de las representaciones mentales, aunque esta teoría excede el ámbito de la gnoseología. En efecto, la teoría de las ideas se presenta como una explicación del ser en general, por medio de la doctrina de la participación. Un ente es de tal manera por participación en diversas ideas (*eidos*) que tienen esas mismas características de modo absoluto e imparticipado.

La relación del hombre con las ideas es planteada por *Platón* (427-347 a.C.) de dos maneras: como contemplación[2] y como reminiscencia[3]. Sobre todo en el segundo caso, la opinión sostenida está unida a la inmortalidad del alma. Antes de ser encerrada en el cuerpo, el alma ha contemplado las ideas: la inmortalidad del alma y la teoría de las ideas se sostienen mutuamente. El primer caso, en cambio, se acerca al sentido primitivo de la palabra *eidos*, que significa ‘algo que es visto’, y proviene del verbo *eido*, que significa ‘ver’; de allí que *eidos* pueda ser también la forma exterior de algo, es decir, su apariencia[4].

[2] Cf. *República*, 509e-511d.
[3] Cf. *Fedón*, 72e-77a.
[4] Es interesante notar que el verbo *eido* contenía originalmente el fonema ‘w’ o ‘v’, el cual lo relaciona con el verbo latino *video*, que tiene el mismo significado. Por otra parte, la palabra *eidos* fue utilizada por Homero para referirse a la figura humana y en la literatura médica sirvió para clasificar enfermedades o síntomas, o para hablar del físico de una persona. La prosa no filosófica no la usó prácticamente en el período ático, mientras que Tucídides le dio el significado de ‘tipo de conducta’ o ‘plan’ y en la retórica sirvió para

La visión sirvió, entonces, como modelo para comprender el conocimiento intelectual. Este paralelismo entre estos dos tipos de conocimiento será mantenido y profundizado por los autores posteriores a Platón. Sin embargo, la hipostatización de las ideas introdujo una nueva carga semántica a *eidos*; las ideas o formas platónicas se alzan como las realidades últimas[5].

La idea como representación en la mente no fue analizada por Platón al nivel que será en otros filósofos. Aún en el pasaje del *Parménides* donde estudia si las ideas podrían ser sólo pensamientos, el problema de la representación no es abordado[6]. En el *Teeteto* (151e), en cambio, Platón sugiere otra cuestión, a saber, las diferentes percepciones de una misma cosa. A estas diferentes percepciones, pertenecientes a cada observador, las llama *aisthesis*. Sin embargo, algunas líneas antes (151c) habla de la *phantasia* o 'imaginación'[7] relacionada con estas opiniones.

Aristóteles (384-322 a.C.) aborda el problema del conocimiento sensible y lo desarrolla ampliamente en el *De Anima*. La percepción es un cierto cambio en quien percibe, suscitado por las cualidades del objeto transmitidas por un medio. Es más, Aristóteles sostiene que las potencias sensibles reciben las formas sensibles sin materia (424a17-b21). A los cinco sentidos externos, Aristóteles añade el sentido común, donde se unifican las diversas sensaciones que se tienen sobre un mismo objeto (425a25-425b4).

La imaginación es diferente de los sentidos porque éstos captan cualidades sensibles, mientras aquella da origen a imágenes nuevas.

---

clasificar estilos o figuras del hablar. Platón también usó el término *idea*, el cual prácticamente es intercambiable con *eidos*. Cf. NOVAK, J. A.: *A Sense of Eidos*, EIDOS: Canadian Graduate Journal of Philosophy, 2012: http://www.eidos.uwaterloo.ca/pdfs/novak-eidos.pdf, pp. 1-3.

[5] Cf. *Ibid*., p. 3.

[6] Cf. *Parménides*, 132b-132d.

[7] Cf. LONG, A. A.: *Stoic Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 266-267. Platón atribuye al concepto de 'imaginación' el dominio del parecer, de la contingencia, no del ser, y, por lo tanto, desde un punto de vista ético y gnoseológico, le atribuye un valor negativo. Cf. SERÉS, G.: *El concepto de fantasía, desde la estética clásica a la dieciochesca*, «Anales de Literatura Española», 10 (1994), pp. 207-210; POLANSKY, R.: *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 414-415. El término *phantasia* será usado después por Aristóteles y los estoicos.

Además, las sensaciones son siempre verdaderas (salvo en caso de un defecto en el órgano), mientras las imágenes admiten la falsedad. Las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, de manera que los animales se guían por ellas, como también los hombres, cuando su intelecto se nubla sea por la enfermedad o el sueño (429a1-a9).

Al tratar la naturaleza del intelecto, Aristóteles desarrolla una analogía con los sentidos. Como sucede en la visión, donde la luz hace en cierta manera que las cosas visibles en potencia se vuelvan visibles en acto (430a15-17), así también en el intelecto, donde hay un principio pasivo y otro activo. De aquí la necesidad de distinguir dos intelectos. Uno activo, que mueva a los inteligibles a ser en acto, y otro pasivo, que sea movido por los inteligibles en acto como cualquier potencia frente a su objeto formal propio. Uno 'hace todas las cosas'; el otro 'se vuelve todas las cosas'.

Aristóteles enumera en los capítulos IV y V del libro III del *De anima* las propiedades de los dos intelectos, y deja en esos pasajes la materia de la que se servirán sus comentadores en los siglos siguientes para intentar fijar la verdadera doctrina acerca de la inteligencia. El entendimiento activo es separable, impasible y no mixto, pues su naturaleza es ser en acto. Y esto se aclara, fundamentalmente, por la comparación con la luz, la cual es una especie de hábito que, en cierta manera, vuelve los visibles en acto (430a10-25).

Respecto del intelecto pasivo, el Estagirita dice que es separado, esto es, que no tiene un órgano material, puesto que, si lo tuviera, sería receptivo de un solo tipo de esencias, las que concuerden con la naturaleza de ese órgano; debe ser, por esto mismo, en cierta manera impasible, en cuanto es separado, y en cierta manera pasible, en cuanto es receptivo; es inteligible él mismo; pero no es ningún ser en acto antes de entender (429a24), porque su naturaleza es estar en potencia.

Aristóteles acepta la opinión de que «el alma es el lugar de las formas» (429a26)[8], y que el intelecto llega a ser cada uno de sus objetos y, además, es capaz de inteligirse a sí mismo (429b5-b9). Aún así, en el alma,

[8] Edición utilizada: *Acerca del alma*. Trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978. Hacemos notar que el término usado por Aristóteles donde el traductor usa 'forma' es *eidon*.

«lo que está no es la piedra, sino la forma de ésta» (431b28-432a1). Es decir, el constitutivo formal, el *eidos* de la piedra informa al intelecto y, de esta manera, se produce el conocimiento intelectual. Hay una comunidad entre el intelecto y la cosa, en cuanto que hay una comunicación inmaterial de la forma. Sin embargo, el conocimiento intelectual no termina en un punto absolutamente separado de la materia, sino que necesita siempre de las imágenes. Podríamos decir, entonces, que lo que el entendimiento intelige son las formas en las imágenes (431b2)[9].

Las formas (sensibles o inteligibles) y las imágenes aparecen como entidades o 'pasiones' en el alma[10]. Sobre la ontología de estas entidades Aristóteles no da muchos más detalles, pero sus observaciones serán la fuente de una larga tradición de reflexión acerca de este tema[11]. El entendimiento, la memoria, la imaginación y el sentido común estarán presentes en la mayoría de las formulaciones psicológicas hasta el siglo XVII[12].

Aún hay otra característica del pensamiento aristotélico que cabe mencionar: la semántica. Aquí encontramos el uso de dos expresiones: signo (*semeion*) y símbolo (*symbolon*). Independientemente de la variedad de significados de una u otra expresión[13], ambas se aplican a las palabras, en

[9] Previo concurso del intelecto agente, que, así como la luz hace pasar los objetos visibles en potencia al acto, así el intelecto agente actúa sobre los objetos inteligibles (430a10-25).

[10] En el *Peri hermeneias*, Aristóteles, hablando del 'triángulo semántico', hace referencia a las palabras escritas, las palabras pronunciadas y las pasiones del alma. Esta última expresión sería otro modo de referirse a las representaciones mentales, que indica que el intelecto y los sentidos son, en cierta manera, pasivos delante de sus objetos. Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», 50 (1997), p. 499. Las traducciones de los textos aristotélicos encierran algunas dificultades. De hecho, la palabra *eidos* en el uso del Estagirita puede significar tanto 'forma' como 'especie', lo que depende del contexto. Cf. MALCOM, J.: *On the Duality of Εἶδος in Aristotle's Metaphysics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 78 (1996), pp. 1-10; NOVAK, J. A.: *A Sense of Eidos*, pp. 3-4.

[11] Señalamos que actualmente hay intentos de releer la psicología aristotélica en clave funcionalista; cf. SHIELDS, C.: *The First Functionalist*, en SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*, pp. 19-33; GOLDBERG, N.: *Is Aristotle's Philosophy of Mind Functionalist?*, «Philosophical Writings», 26 (2004), pp. 47-65.

[12] Cf. SERÉS, G.: *El concepto de fantasía*, p. 212.

[13] Cf. PANACCIO, C.: *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Editions du Seuil, Paris, 1999, p. 47, n. 2.

relación con las cuales indican y manifiestan los estados del alma (conceptos, juicios); pero estos estados del alma no son signos o símbolos de las cosas, sino *homoiomata*, es decir, semejanzas, imágenes.

La filosofía helenística aportó mayores reflexiones sobre las representaciones mentales. El epicureísmo sostuvo la existencia de *prolepsis*, o presuposiciones (o precomprensiones) que serían las imágenes mentales de las cosas[14], las cuales permanecen en el cognoscente después de la sensación. Por medio de combinaciones se llegaría a los pensamientos complejos y los juicios[15].

Los estoicos desarrollaron su psicología a partir de Aristóteles, tomando algunos elementos epicúreos, como la *prolepsis*. Sin embargo, a diferencia de éstos, le dieron un valor acotado; es decir, la *prolepsis* se asimila a las percepciones simples y se distingue de las imaginaciones complejas.

La imaginación ocupa un lugar destacado para los estoicos, como para Aristóteles, pero envolviendo también otras funciones, puesto que también los conceptos son considerados *phantasia*. La *phantasia* podría ser entendida como las afecciones del alma que se revelan a sí mismas y revelan aquello que las causa[16]. Sin entrar en las discusiones surgidas alrededor de cómo las afecciones del alma se revelan a sí mismas, notamos que estas representaciones están, de algún modo, entre el cognoscente y lo conocido. De hecho, una de las críticas de Sexto Empírico al estoicismo se basa en que, si para conocer una cosa hace falta tener una representación de ella, para conocer la representación, ¿no haría falta acaso otra representación? Sexto Empírico argumenta con esta regresión al infinito en la serie de entidades intermedias que, así vista, haría imposible el conocimiento[17].

---

[14] Cf. SHARPLES, R. W.: *Stoics, Epicureans and Sceptics*. Routledge, London, 1996, pp. 18-19.
[15] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I. E. J. Brill, Leiden, 1994, pp. 53-57.
[16] Cf. *Ibid*., p. 57; LONG, A. A.: *Stoic Studies*, p. 27.
[17] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 63.

b) San Agustín y san Anselmo

Dentro de la tradición latina, sobresalen las reflexiones de *san Agustín* (354-430). Según el Obispo de Hipona, las cosas que pueden ser conocidas son de tres órdenes: sensible, imaginativo y racional[18]. Cabe hacer una distinción en el tercer orden, ya que la verdad del saber corresponde propiamente a lo racional. Dentro de la razón se puede hacer una distinción entre razón superior e inferior. La primera está orientada a lo inmutable, la segunda a lo mutable. Esta distinción es importante, porque, de alguna manera, muestra que en el pensamiento agustiniano no hay una plena continuidad entre el conocimiento sensible y el intelectual.

La elaboración agustiniana responde a una estructura ternaria en los diversos niveles de conocimiento. Con respecto a la visión, por ejemplo, san Agustín distingue la *res* que causa la sensación, la *visio* o *species impressa* en el órgano visivo y la *intentio* del alma que une los otros dos elementos[19]. La división ternaria está asociada a mostrar 'vestigios' e 'imágenes' de la Trinidad: mientras que en el nivel de la visión o de la memoria nos encontramos delante de 'vestigios', en el alma, donde se puede distinguir la *mens*, la *notitia* y el *amor* hay una 'imagen' que sirve al conocimiento de Dios[20].

San Agustín usa el término *species, forma rei, similitudo rei naturalis, res cognita*; es difícil distinguir precisamente los diversos significados[21]. Las formas, imágenes o semejanzas de las cosas entran por los sentidos y alcanzan a las facultades cognitivas sensibles, externas e internas, pero no a la inteligencia. Es de destacar el uso que san Agustín hace de las

[18] Cf. ÁLVAREZ, U.: *Objeto del conocimiento en San Agustín*, «La Ciudad de Dios», 173 (1960), pp. 29-31. Aquí el autor habla de la dualidad de mundos (inteligible y sensible): los objetos imaginativos, aunque despojados de su 'materialidad', habría que ubicarlos en el mundo sensible.

[19] «Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res quam videmus sive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videri oculis potest […]. Deinde, visio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio». *De Trinitate*, XI, 2, 2.

[20] Cf. SANTI GIORGIO: *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*. Città Nuova, Roma, 1989, pp. 27-29 y 40-49.

[21] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 179, n. 16.

expresiones *forma*, *notitia*, *imago* o *species impressa*[22]; esto permitirá ciertas discusiones medievales (como será el caso de Enrique de Gante) acerca de esta particularidad, el ser-impreso[23].

Con respecto al conocimiento intelectual y no al sensible[24], san Agustín forja la teoría de la 'iluminación'. Esta doctrina aparece en el diálogo *De Magistro*. En el contexto de discernir si a un hombre puede llamárselo 'maestro', el escrito demuestra que los signos no son capaces de enseñar, aunque tengan una gran utilidad. Luego, san Agustín busca aquella verdad que sí es capaz de enseñar, la cual es Cristo, que es Sabiduría y Virtud de Dios[25]. Cristo es, entonces, el único Maestro interior, que hace conocer como verdaderas aquellas cosas que son verdaderas, por ser Él mismo la Verdad. Su acción sobre la inteligencia es de orden natural, es el *lumen intelligendi*, que 'ilumina' al intelecto en el conocer[26]. Esto no implica una intuición de Dios en cada conocimiento, sino, justamente, el hecho de que la Verdad que es Dios hace conocer, por el influjo de su Ser indeficiente, las diferentes verdades.

Otra noción que elaboró san Agustín fue la de *verbum in corde*. Este concepto surge de la comparación del Verbo divino con el espíritu humano[27]. El pensamiento del hombre, en efecto, puede encarnarse, exteriorizarse, sin perder nada de su propia interioridad, sin quedar disminuido de alguna manera[28].

---

22 Expresiones como éstas se pueden encontrar en *De Trinitate*, XI, 2, 2; XI, 2, 3; XIII, 1, 2; XIII, 1, 4. En los casos mencionados, se refiere al conocimiento sensible.
23 Cf., más adelante, en este capítulo, el apartado 3.b); cf. también SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, pp. 179-180.
24 Cf. *De Magistro*, XII, 39.
25 Cf. *De Magistro*, XI, 38.
26 Cf. ÁLVAREZ, U.: *Objeto del conocimiento en San Agustín*, pp. 12-13. Cf. también MAYEREGGER, C.: *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Fundación Santa Ana, La Plata, 2005, pp. 48-49.
27 Cf. PAISSAC, H.: *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*. Du Cerf, Paris, 1951, pp. 34-60.
28 «Quomodo venit, nisi quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet

El desarrollo más amplio se encuentra en el libro XV del *De Trinitate*. En este libro la comparación con el espíritu humano como medio para la comprensión de la unidad de sustancia y de la trinidad de las Personas divinas lleva a una profundización de la doctrina del verbo interior. De hecho, aquí aparece una neta distinción entre el *verbum in corde* y la representación silenciosa de las palabras en el alma, porque el primero, el *verbum in corde*, no está ligado a ninguna lengua en particular.

El *verbum in corde*, entonces, posee un contenido inteligible. No está ligado a ninguna lengua y se expresa sin perder nada de sí. En el pasaje del *De Trinitate* XV, 20, san Agustín deja claro que el *verbum in corde* es anterior a todos los signos y es significado por la palabra exterior. La noción de *verbum mentis* o *verbum in corde* tendrá repercusiones, como veremos, en los desarrollos de los autores escolásticos[29].

San Anselmo (c. 1050-1117), dentro de un esquema netamente agustiniano, aporta cierta novedad terminológica para hablar de las representaciones mentales. En el capítulo X del *Monologion* están expuestos los distintos puntos de conexión entre los signos, las cosas y el pensamiento:

- las cosas pueden expresarse por signos sensibles en el exterior (la palabra 'hombre' proferida o escuchada);
- las cosas pueden representarse por los mismos signos en el interior del alma (la misma palabra representada en el alma, pensada, no escuchada ni proferida, salvo en un uso metafórico de los verbos 'escuchar' o 'proferir');
- las cosas pueden representarse ellas mismas en el interior del hombre (la imagen sensible de algo o la inteligencia de su razón o esencia universal).

Resulta muy interesante el tercer punto, porque relaciona la cosa exterior con un algo interior: ¿cuál es la entidad de estas representaciones? San Anselmo no responde esta pregunta. En verdad, cuando él expone el argumento sobre la existencia de Dios del *Proslogion*, necesita elaborar sus

auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis». *De doctrina christiana*, I, 12.

[29] Cf., más adelante, en este capítulo, la sección 3.

ideas para justificar su afirmación. En ese contexto, plantea dos planos existenciales: el *esse in re* y el *esse in intellectu*[30]. De algún modo la esencia 'está' en la cosa y la esencia 'está' en el intelecto. Este 'estar en el intelecto' implica el modo de pensar real, referido a algo exterior, porque en el pensamiento verbal sólo hay en el intelecto puros sonidos, términos sin significación, o con significación errónea[31]. San Anselmo sostendrá el conocimiento de esencias reales sin mediar la abstracción[32].

Como hemos dicho, el trasfondo es agustiniano. Esta tradición confluirá con el pensamiento griego y árabe cuando estas nuevas fuentes sean traducidas al latín. La armonización de los diversos elementos llevará a un intenso debate acerca de las representaciones mentales en los siglos XIII y XIV.

2. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS: FUENTES Y USOS DE ALGUNOS TÉRMINOS LATINOS

Cuando la Europa medieval conoció las obras de los autores árabes y otras nuevas de Aristóteles antes no conocidas, la reflexión sobre el conocimiento humano se enriqueció notablemente. En esta sección, señalaremos algunas dificultades de las traducciones y ciertas cuestiones semánticas que repercutirán en la especulación filosófica posterior.

[30] Cf. *Proslogion*, II.

[31] Todo este armazón terminológico de san Anselmo está al servicio de la prueba de la existencia de Dios en el *Proslogion*. Sólo hacemos notar que, para sostener el paso de la idea de 'aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado' a su existencia, san Anselmo tuvo que elaborar la idea de 'pensamiento verbal' (que usa signos) y 'pensamiento real' (que usa las cosas mismas presentes en la mente).

[32] Habría que hacer algunas aclaraciones sobre este punto, porque, justamente en la famosa prueba de la existencia de Dios del *Proslogion*, la idea de Dios en juego no es exactamente su esencia. Es una idea-límite, por llamarla de alguna manera. De todas maneras, fuera de esta aclaración, siempre se trata de elementos esenciales, cuando no de la esencia misma de las cosas.

a) El vocablo species

En la sección del *De Anima* que hemos señalado antes donde Aristóteles dice que el alma es el lugar de las formas y que lo que hay de la piedra en el alma es la forma[33], aparecieron dos diversas traducciones. El escrito del Estagirita contiene en esos pasajes la palabra *eidos*. Las traducciones de *eidos* variaron entre *species* y *forma*. La traducción de Guillermo de Moerbeke (1215-1286) usó el término *species*, condicionando en cierta medida las discusiones posteriores sobre este asunto[34].

Cabe detenerse, entonces, sobre el significado de la palabra *species* en ese contexto. El sentido primitivo de la palabra está relacionado con el verbo *specio*, que, tal como hemos señalado para el verbo griego *eido*[35], significa 'veo', 'miro', 'observo'. Por lo tanto, *species* y *eidos* tienen, en principio, el mismo campo semántico[36]. Así, la primera acepción de *species* es 'aspecto', es decir, la forma visible que contiene figura y color. En el siglo XII, Hugo de San Víctor (c. 1096-1141) y Juan de Salisbury (1110-1180) testimonian que todavía la palabra se usaba en este sentido[37].

Boecio (480-526), a partir del sentido primitivo de la palabra, ya había usado *species* para traducir *eidos* en el contexto de la *Categorías* de Aristóteles y la *Isagogé* de Porfirio. Allí el término denotaba la clasificación de los entes, a partir de las semejanzas comunes, y por oposición a 'género' (*genus*). En este sentido, pero en un uso más popular, *species* designa durante la Edad Media toda categoría de objetos que tienen algo en

[33] Cf. *De anima* 429a26 y 431b28-432a1.
[34] Cf. MAURER, A.: *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, «Medieval Studies», 13 (1951), p. 170. El uso de *species* en el lugar donde el texto aristotélico usa *eidos*, aunque muy discutido por diversos autores, continuará en la mayoría de los casos hasta el Renacimiento: cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, pp. 101-102. Ya los filósofos latinos anteriores habían usado diversas palabras para traducir la *eidos* platónica. Séneca usó el término latino *idea*, mientras que en san Agustín encontramos el uso de *forma* o *species*: cf. *Ibid*., pp. 96-97.
[35] Cf., más arriba, apartado 1.a).
[36] Cf. MICHAUD-QUANTIN, P.: *Etudes sur le vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970, pp. 128-129.
[37] Cf. *Ibid*., p. 113.

común[38]. Pero Boecio también usó *species* para traducir *eidos* cuando significa 'forma sustancial'; la dualidad de usos que la palabra *eidos* incluía en Aristóteles se transmitió, de esta manera, al término *species*[39].

En el siglo XII existían también otros usos de *species* que venían de los Padres de la Iglesia. Por una parte, *species* significa el modo en que los bienaventurados ven a Dios, por oposición a la fe de quienes aún peregrinamos en esta tierra. Por otra parte, en el contexto sacramental, *species* pasó a designar 'apariencia', pero como opuesto a 'realidad'; la Eucaristía es el verdadero Cuerpo del Señor aunque tenga apariencia (*species*) de pan, y lo mismo para la dupla Sangre-vino[40].

Otro uso patrístico viene de san Agustín. El obispo de Hipona había señalado en el *De natura boni* las connotaciones metafísicas del Bien, las cuales son *modus*, *species* y *ordo*[41]. La fuente inmediata de esta tríada es el versículo del libro de la Sabiduría en el que se lee: "Pero tú regulaste todo con medida, número y peso." (Sab. 11, 20). San Agustín asimila, entonces, las palabras *species* y *numerus*. En este sentido, *species* significa 'forma' y 'belleza'[42]. La palabra *species*, entonces, tiene un amplio campo semántico: 'aspecto' (tomado simplemente o tomado como opuesto a 'realidad'), 'especie lógica', 'forma sustancial', 'visión de los bienaventurados' (opuesta a la fe de los peregrinos en esta tierra) y, como acabamos de ver, 'belleza'[43].

---

[38] Cf. WILKINS, J. S.: *Species. A History of the Idea*. University of California Press, Los Angeles-London, 2009, pp. 28-35; MICHAUD-QUANTIN, P.: *Etudes sur le vocabulaire*, pp. 129-135.

[39] Así tenemos el testimonio de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), que escribe: «Aristoteles vero duo principia dixit, scilicet materiam et speciem, et tertium 'operatorium' dictum; mundum semper esse et fuisse». PEDRO LOMBARDO: *Sententiae in IV libris disctintae*, II, dist. 1, cap. 3, 4.

[40] Cf. MICHAUD-QUANTIN, P.: *Etudes sur le vocabulaire*, pp. 115-116.

[41] Cf. *De natura boni*, 3.

[42] *Numerus* agrega la distinción de lo uno y lo otro, y la referencia al arte griego, en la que la belleza se expresaba en cánones definidos matemáticamente: cf. REALE, G.: *Saggio introduttivo*, en AGUSTÍN DE HIPONA: *La natura del bene*. Rusconi Libri, Milano, 1995, pp. 52-58.

[43] Para terminar esta aproximación a los diversos significados que tenía la palabra *species* en el siglo XII, hacemos notar que, en ámbito jurídico, significaba un caso judicial particular o bien el opuesto del dinero (como la expresión 'pagar en especie' al entregar una o más cosas para comprar otra); entre los gramáticos, *species* designaba un accidente del

b) El término intentio *y la expresión 'ser espiritual' de Averroes*

Sin embargo, no sólo las traducciones de las obras de Aristóteles repercutieron en el lenguaje filosófico latino. Sucedió lo mismo con las obras de los filósofos árabes, de las cuales provienen otros dos términos, a saber, *intentio* y *repraesentatio*, y una expresión ('ser espiritual') referida a la existencia de las *species* en el medio que las transmite. En el presente apartado nos ocuparemos del vocablo *intentio* y de la expresión 'ser espiritual', dejando para el último apartado de esta sección el término *repraesentatio*

Las traducciones latinas de las obras de Al Farabí (c. 870-950) y de Avicena (980-1037) usan la palabra *intentio* donde estos autores escribieron *ma'qul* o *ma'na*. Al Farabí usó *ma'qul* para traducir el griego *noema* en su edición del *Peri hermeneias* de Aristóteles. Avicena usó, en cambio, *ma'na* ampliamente, en diversas obras[44].

Intentio aparece, en estos dos autores, como lo que está inmediatamente delante de la mente; si el objeto de la intención es extramental, será llamada 'primera intención'; si el objeto es intramental, es decir, otra intención, será llamada 'segunda intención'. Estas últimas constituyen el objeto de la lógica[45]. Sobre la ontología de la *intentio*, la traducción latina de Avicena dice que «toda intención es a causa de aquello hacia lo que tiende, y es de menor ser que aquello a lo que tiende»[46]. Estas apreciaciones de Avicena abren paso a considerar que las representaciones mentales tienen un *esse diminutum*, expresión usada por algunos escolásticos[47]; la ontología de las representaciones mentales, de hecho, es

nombre que indicaba su origen; y en textos culinarios tenía el sentido de 'condimentos' o 'especias'; cf. MICHAUD-QUANTIN, P.: *Etudes sur le vocabulaire*, pp. 139-148.

[44] Cf. KNUDSEN, C.: *Intentions and impositions*, en KRETZMANN, N. *et al*.: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 479.

[45] Cf. *Ibid*., pp. 479-480.

[46] «Onmis enim intentio est propter id quod intenditur et est minoris esse quam id quod intenditur». Y continúa: «Omne autem propter quod est aliud, est perfectoris esse quam illud aliud, inquantum ipsum et illud aliud sunt secundum quod sunt, quoniam per ipsum perficitur aliud eo modo essendi qui ducit ad intentionem». *Metafisica*, IX, III.

[47] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 277.

uno de los temas más delicados cuando ellos tratan el problema del conocimiento.

Más allá de esta precisión ontológica, Avicena nunca define qué es una *intentio*[48]. En todo caso, es claro que la *intentio* es algo producido por los objetos extramentales en la mente, que indica el contenido del concepto y que tiene, como hemos dicho, menos ser que el objeto. Por otra parte, *intentio* se refiere tanto a los objetos sensibles como a los inteligibles, puesto que resulta un término prácticamente intercambiable con 'forma' (en este caso, sensible), 'forma inteligible', o simplemente, 'inteligible'[49]. Para Averroes (1126-1198), cabe aclarar, la *intentio* es el puente entre la cogitativa y el intelecto separado[50]. Asociado con *intentio*, la Escolástica desarrollará el concepto de 'ser intencional'; en este caso lo que se subraya es la relación entre la *intentio* y la cosa fuera de la mente (o intramental, en el caso de las intenciones segundas)[51].

Con las traducciones de Averroes entró también en el Occidente latino la expresión 'ser espiritual'; con estas palabras, Averroes se refería al ser que tiene la especie sensible en el medio. El color o el olor de una cosa, antes de alcanzar a los sentidos, tienen una cierta existencia en el medio que las transmite, y esa cierta existencia es su ser espiritual[52]. Esta expresión no

[48] Cf. TACHAU, K. H.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 44.

[49] Cf. LOBATO, A.: *Avicena y Santo Tomás*, «Estudios filosóficos», 5 (1956), p. 98; SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, pp. 85-88.

[50] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, pp. 89-90.

[51] Cf. KNUDSEN, C.: *Intentions and impositions*, pp. 490-491. Los autores escolásticos difieren al considerar la *intentio*, respetando el origen y la utilización en los textos árabes. Tachau sostiene que Escoto parecería ser el primero entre los escolásticos en distinguir los diversos sentidos de la *intentio*; la *intentio* podría ser el acto de la voluntad, la razón formal en la cosa, por la que se recibe el género o la diferencia, el concepto, y también la razón por la que una tendencia se dirige hacia su objeto, como la semejanza se dice razón de tender hacia la cosa. En este último sentido, la *species* sensible es *intentio*. Cf. TACHAU, K. H.: *Vision and Certitude*, p. 62; KNUDSEN, C.: *Intentions and impositions*, pp. 481-485 y p. 492.

[52] Cf. TELLKAMP, J. A.: *Averroes y el concepto de ser espiritual en la teoría del conocimiento del siglo XIII*, en AYALA MARTÍNEZ, J. M. (Ed.): *Averroes y los averroísmos*. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, p. 232.

encierra un contenido absolutamente nuevo y propio de los árabes; en cierta medida, depende de la física estoica[53].

c) El vocablo repraesentatio

La palabra *repraesentatio* resulta importante al ser usada en las traducciones latinas de los libros de los filósofos árabes. Antes de este hecho, el latín antiguo la usaba para denominar un pago en dinero en efectivo, una imagen artística o el acto de traer algo delante de la mente[54]. Entre los antiguos escritores latinos, el que le da más relevancia es Quintiliano (c. 39-c. 95), que relaciona el concepto de *repraesentatio* a la acción del retórico en la mente de sus oyentes, es decir, a cómo crea una imagen interior en ellos; de este modo, él la asocia al término griego *phantasia*, en un sentido, otra vez, retórico, no técnico o filosófico[55]. Fuera de Quintiliano, el uso del término *repraesentatio* se restringe más a los dos primeros usos señalados antes, es decir, un pago en efectivo o una imagen o representación artística. Los autores cristianos también usaron esta palabra para referirse a la imaginación, pero además la aplicaron al ámbito sacramental. Tertuliano (c. 160-c. 220), San Agustín y Pedro Abelardo (1079-1142) hablan de la representación de los Misterios de la fe en los sacramentos, o de la representación de la Trinidad en la realidad. Solamente con las traducciones de las obras de los autores griegos y, principalmente, árabes, la palabra *repraesentatio* toma lugar en el ámbito del conocimiento sensible e inteligible.

Las obras de Avicena tuvieron una influencia inmensa en este sentido. La traducción de sus obras usa preferentemente el vocablo *repraesentatio* vinculado a todos los sentidos internos: al sentido común, a la fantasía (que sería el depósito de las imágenes captadas por el sentido común), a la imaginación (que sería la capacidad de combinar las formas que están en la fantasía, y se llama 'cogitativa' cuando el intelecto agente hace uso de ella

---

53 Cf. *Ibid*., p. 233.

54 Cf. LAGERLUND, H.: *The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought*, p. 13.

55 Cf. *Ibid*., pp. 14-15. En esas mismas páginas, el autor hace notar cómo Cicerón (106-43 a.C.) no usa la palabra *repraesentatio* para traducir el griego *phantasia*, sino que usa *visum*.

para el conocimiento intelectual), a la estimativa (que sería el conocimiento instintivo de lo dañoso o beneficioso) y a la memoria. La palabra *intentio*, en este contexto, se asocia más a las representaciones de la estimativa. La memoria mantiene unidas las representaciones sensibles y las intenciones de la estimativa[56].

El conjunto de términos de Avicena traducidos por *repraesentatio*, *repraesentare* o *repraesentari* es grande. Sólo hacemos notar que tienen un campo semántico variado, puesto que pueden significar ‘hacer presente’, ‘ser presente’, ‘encontrar’, ‘representar’, ‘parecerse’, ‘presentar’, ‘presentación’, ‘lo que aparece’, ‘representación’[57].

Más allá de esto, lo que conviene destacar es el influjo que tiene está traducción en los siglos siguientes e incluso hoy. Santo Tomás incluso definió «representar algo» como «contener una semejanza de ese algo»[58]. Aunque él no la haya usado para los conceptos (sobre lo cual se discutirá en los próximos capítulos), hubo otros autores que extendieron el conocimiento representativo más allá de los sentidos[59]. A través de la filosofía moderna, hasta el día de hoy se continúa hablando de representaciones mentales o internas y de teorías representacionales de la mente. Los traductores latinos no sólo usaron una nueva palabra: crearon un nuevo concepto que trascendió ampliamente los límites de su trabajo[60].

---

[56] Cf. *Ibid*., pp. 20-23. En esas páginas también se ve cómo Avicena asoció los sentidos internos con distintas áreas cerebrales, según los conocimientos médicos de su época.

[57] Cf. *Ibid*., p. 24.

[58] «Ad secundum dicendum quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere. Duplex autem est rei similitudo: una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico, et per modum huius similitudinis primum potest repraesentare secundum; alia autem est similitudo accepta a re cuius est, et per hunc modum posterius repraesentat primum et non e converso». *De Ver*. q. 7, a. 5, ad. 2m.

[59] Cf. LAGERLUND, H.: *The Terminological and Conceputal Roots*, pp. 26-27.

[60] «The most important historical fact is that it is not until then that the word ‘representation’ is used frequently to explain our cognition of the world around us. But it is not a question of word only. I would even say that the concept does not exist before the translation. The main reason for this claim is that the translators used the Latin word for representation to translate a whole range of different words and concepts in the Arabic. Whether this was conscious or not it had as a consequence that they literally formed the concept of internal representation». *Ibid*., p. 29.

3. LAS REPRESENTACIONES MENTALES EN LA FILOSOFÍA EN LOS SIGLOS XIII Y XIV

El contexto lingüístico que hemos delimitado en la sección anterior nos ayudará ahora a entrar en las discusiones de los siglos XIII y XIV. Estos siglos fueron testigos de un inmenso desarrollo intelectual en Europa, que sintetizó –de diversa manera según los diversos autores– la sabiduría cristiana y la obra de Aristóteles y de los filósofos árabes, conocida ahora por las traducciones que llegaban a las universidades[61]. En esta sección haremos una primera aproximación al pensamiento de santo Tomás y veremos cómo los mismos conceptos fueron elaborados por otros autores cercanos a él.

a) Santo Tomás de Aquino

La teoría de *santo Tomás* (1225-1274) puede ser llamada con justicia 'canónica'[62]. Es a partir de ella que tendrán lugar las discusiones de los posteriores siglos, y es a ella que una y otra vez los autores vuelven, para defenderla o refutarla. Nosotros seguiremos la exposición de L. Spruit para tratar a santo Tomás porque en los próximos capítulos iremos a los textos mismos del Aquinate, de los cuales ahora no hacemos referencia. Además, el estudio de L. Spruit, siendo sobre todo histórico, ofrece una serie de cuestiones concatenadas con los problemas que se suscitaron en los años posteriores a la muerte del Doctor Angélico. De todas maneras, en este

[61] Señalamos que las apreciaciones de Averroes sobre el ser que tiene la especie sensible en el medio, junto con los nuevos tratados árabes de óptica, produjo el primer tratado completamente dedicado a las *species*: el *De multiplicatione specierum*, de Roger Bacon (c. 1214-1292). Sobre este tema, cf. NORMORE, C. G.: *The Matter of Thought*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought*, pp. 117-133; TELLKAMP, J. A.: *Averroes y el concepto de ser espiritual*, p. 239; SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 84.

[62] «The solution offered by Thomas Aquinas for the problem of the formal mediation in intellective cognition may legitimately be called the 'canonical' theory of intelligible species –touchstone for all subsequent discussions. Thomas puts forward, for the first time in the Middle Ages, a theory of mental representation which is sufficiently complex and complete to bear scrutiny of its own. In this respect, Thomas' theory eclipses all its (possible) sources». *Ibid*., pp. 156-157. Para la presentación que sigue, cf. *Ibid*., pp. 157-173.

momento de nuestro estudio no presentaremos una apreciación crítica, sino simplemente introductiva.

Un elemento fundamental en la elaboración tomista es la continuidad entre el conocimiento sensible y el inteligible. El ser natural es el fundamento de ambos, es decir, la cosa misma lleva consigo sus accidentes sensibles y su naturaleza inteligible realizada concretamente. El hombre, a través del conocimiento sensible, llega al conocimiento intelectual. No se intelige nada sin la acción de los sentidos.

La *species* aparece en santo Tomás como el principio cognitivo formal; es una verdadera forma, que puede, no obstante, ser considerada también como *similitudo* de la cosa inteligida. En el entender, que formalmente consiste en la asimilación entre el intelecto y la realidad extramental, la especie juega un rol instrumental: no es *quod intelligitur*, sino *quo intelligitur*, no es la cosa inteligida, sino el medio de conocimiento. La especie no supone ninguna *impresión*; muchas veces, los seguidores de santo Tomás «aceptaron la terminología de sus oponentes», según dice L. Spruit[63].

Para santo Tomás, existe una analogía entre la especie sensible y la inteligible. En contacto con la realidad externa, los sentidos alcanzan a los objetos en su estructura formal sensible. Así, la especie sensible tampoco es un objeto *quod*, sino *quo*; su realidad es meramente instrumental para conocer el objeto. Tampoco es una imagen pictórica, sino que representa las características formales que fundan la percepción. Una vez que se reciben las *species*, éstas permiten la construcción de imágenes sensibles o ‘fantasmas’.

El intelecto agente sirve a la abstracción de las especies inteligibles desde los fantasmas, a la actualización del contenido inteligible que encierran las representaciones de la imaginación. Él es llamado también *lumen* puesto que ejerce una acción análoga a la de la luz: así como ésta hace pasar lo que es visible en potencia al acto, así también el intelecto agente vuelve los inteligibles potenciales en inteligibles en acto.

[63] *Ibid.*, pp. 172-173. Capreolo, en el siglo XV, por ejemplo, usó las expresiones *similitudo impressa* referida a la *species intelligibilis* y *similitudo expressa* al hablar del *verbum mentis*: cf. *Ibid.*, p. 361.

De la *species* inteligible se puede saber que es individual en sí misma, pero universal e inteligible en cuanto semejanza de la cosa. Ella se distingue del fantasma en cuanto que este último es una representación intencional de la cosa según sus accidentes sensibles. La especie intelectual, en cambio, mira hacia la esencia universalizada de la cosa conocida; es, podríamos decir, una representación intencional de la esencia, siempre salvando su calidad de medio de conocimiento.

Santo Tomás toma la *intentio* que aparece en las traducciones de los textos árabes y la reelabora dentro de este esquema conceptual. La *intentio rei intellecta* es la razón de la cosa en cuanto que significa la definición. Es, en definitiva, lo alcanzado en el concepto, el término del conocimiento más que su principio.

L. Spruit señala también que santo Tomás no trató, o no resolvió, ciertas cuestiones, a saber: cómo la especie sensible representa al objeto material, cómo afecta al órgano y cómo es producida en el medio[64]; y cuál es el estatuto ontológico de la especie, dado que nuestro conocimiento consiste en la identidad entre cognoscente y conocido[65]. Sobre todo esta última cuestión recae sobre la cualidad de medio cognitivo de la especie. El riesgo es hacer de ella un algo conocido, tal como sucedía en la teoría estoica del conocimiento.

Aún podemos agregar otro tipo de representación mental en santo Tomás. Nos referimos al *verbum mentis*, un concepto que viene de san Agustín[66]. El Aquinate reelabora la noción agustiniana dentro de su propia teoría del conocimiento[67]. Toda la dificultad puede resumirse en que el esquema aristotélico explica cómo se adquiere el conocimiento intelectual, mientras que el *verbum mentis* (el *verbum in corde* de san Agustín) es un conocimiento ya poseído. Y así como la especie inteligible, una vez adquirida, aparece como un conocimiento habitual, el verbo mental, en

[64] Cf. *Ibid*., p. 163, n. 250.
[65] Cf. *Ibid*., p. 173.
[66] Cf., más arriba, apartado 1.b).
[67] Completamos la visión de Spruit con el aporte de C. Panaccio, cuyo enfoque también es prevalentemente histórico. Cf. PANACCIO, C.: *Le discours intérieur*, pp. 181-186. Para una visión complementaria, cf. GILSON, É.: *Lingüística y filosofía*. Gredos, Madrid, 1974, pp. 148-152.

cambio, aparece sólo en la reflexión consciente y actual, como un producto de ella. La solución de santo Tomás será, en pocas palabras, que el verbo mental no es un producto de la abstracción, sino el resultado de un acto subsiguiente del intelecto posible, siendo él mismo distinto de ese acto.

El verbo mental sólo tiene una existencia inteligible, es distinto de la *species*, pero conservando la semejanza de la cosa. El verbo mental es el objeto *quo* de la intelección. La cosa exterior es aprehendida inmediatamente a través de él. Hay dos variedades de verbos mentales, los conceptos y los juicios. Los segundos surgen de la composición o división de los primeros. El concepto es el significado primero de la palabra exterior correspondiente.

El equilibrio de la posición tomista, así presentada, puede parecer inestable: ¿para qué poner otro medio *quo* del conocimiento además de la especie? Lo que hemos presentado sólo es una primera aproximación; los próximos capítulos nos permitirán reflexionar más profundamente sobre las representaciones mentales en santo Tomás.

b) Enrique de Gante y Pedro de Juan Olivi

Enrique de Gante (c. 1217-1293) representa uno de los primeros autores de estos siglos que rechazan la *species* inteligible, conservando la sensible. Enrique considera las especies sensibles como un sustituto del cuerpo exterior, un cierto tipo de 'imagen' o 'corpúsculo' que, difundido en el medio, entra o se imprime en los órganos sensibles. En el ámbito intelectual, en cambio, no tendría sentido hablar de *species*, ya que, si existiera, se pondría entre el intelecto y la cosa e impediría el conocimiento de esta última[68], es decir, no podría ser el medio del conocimiento, sino solamente el objeto del mismo.

De hecho, si sostuviéramos que la especie inteligible es objeto de conocimiento, el intelecto ya no alcanzaría las esencias, se detendría en esta realidad intramental. Además, una especie inteligible iría contra la espontaneidad y libertad del intelecto, que debería inteligir necesariamente

[68] Cf. VANNI ROVIGHI, S.: *Filosofia della conoscenza*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007, p. 92.

delante de esta especie, y, más que una actividad espiritual, parecería un fenómeno físico[69]. Asimismo, una mediación formal llevaría a un regreso al infinito: si para conocer una realidad extramental necesito conocer su representación intelectual, para conocer esta representación intelectual necesitaré de otra, y así sucesivamente[70]. Otro argumento de Enrique es que una entidad individual nunca podría ser medio de un conocimiento universal[71].

Ahora, ¿qué mueve al intelecto posible a conocer? Según Enrique, basta el fantasma revestido de las características del intelecto agente; estaríamos hablando de un fantasma universalizado, abstraído de uno particular. En todo caso, la cognición siempre depende más de la iluminación divina: Enrique trata de salvar así al intelecto de una excesiva dependencia de los sentidos[72].

Pedro de Juan Olivi (c. 1248-1298) elimina prácticamente la necesidad de una especie que se imprima en las facultades cognitivas. Lo que Olivi rechaza no es la existencia de especies –más adelante veremos en qué sentido la sostiene–, sino que el hombre tenga necesidad de una *impresión* de ellas para tener conocimiento de la realidad. Así intenta salvar la espontaneidad y la actividad del intelecto humano. Una especie que fuera el principio eficiente de la cognición, o al menos el estímulo del acto cognoscitivo, es contraria a aquella espontaneidad. El intelecto se mostraría más paciente que agente. Y la especie –que no sería nada más que una mera modificación psíquica– cerraría el acceso a la realidad, dejando al intelecto en la contemplación de sus propias modificaciones[73].

La especie así concebida es superflua, según Olivi, porque el objeto se presenta a la atención del cognoscente mejor que por intermedio de una

[69] Esto depende, en buena medida, del hecho de que Enrique de Gante retomó el uso del término *species impressa* –usado por san Agustín pero no por santo Tomás– en el ámbito del conocimiento intelectual: cf., más arriba, apartado 1.b). Cf. también PREZIOSO, F. A.: *La "species" medievale e i prodromi del fenomenismo moderno*. CEDAM, Padua, 1963, p. 27; SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 211.

[70] Este punto es semejante al argumento de Sexto Empírico: cf., más arriba, apartado 1.a).

[71] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 208.

[72] Cf. *Ibid*., pp. 209-211.

[73] Cf. PREZIOSO, F. A.: *La "species" medievale*, pp. 53-55.

especie, incluso en el conocimiento sensible[74]. En el fondo, la especie inteligible, si sostenemos su existencia, sería el término del conocer, más que el medio de conocimiento. Este punto es crucial aquí, puesto que, para asegurar el conocimiento de la cosa, Olivi destierra la existencia de toda representación de la misma. Él conoce la teoría que sostiene la especie como medio, no como objeto, de conocimiento. Pero la refuta al afirmar que, supuesta la especie como medio, el sujeto conocería el objeto en sí mismo después de haberlo conocido por medio de la especie; se daría un doble conocimiento del objeto, lo cual es absurdo. La especie inteligible, más que mostrar el objeto, lo vela[75].

Ahora bien, las apreciaciones constructivas de Olivi se basan más sobre una teoría del contacto entre cognoscente y conocido, guíada por la atención del alma; cuando la atención es actual, se produce el acto intelectivo; cuando la atención es virtual, se conserva una especie de tal acto en la memoria[76]. La actividad, la causalidad eficiente, corresponden al sujeto mientras que el objeto es el punto de llegada, es el término del acto[77]. Así, se ve que la *species* no es rechazada absolutamente por Olivi, sino redimensionada. Queda acotada a una función rememorativa de los actos intelectivos ya ejecutados.

Esta especie conservada no es ni *terminans* ni *impressa*; es simplemente *exprimens*, esto es, manifiesta un acto mental pasado en cuanto que por sí mismo es representativo de los objetos. Una vez almacenado en la memoria, el acto mental o *species exprimens* asegura la referencia a los

---

[74] Cf. LEIJENHORST, C.: *ATTENTION PLEASE! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy*, en BAKKER, P.J.J.M. *et al.*: *Mind, Cognition and Representation*. Ashgate, Hampshire, 2007, p. 206.

[75] «Praeterea, nulla species ita repraesentat obiectum sicut ipsummet obiectum repraesentat se ipsum; ergo quando aspectus potentiae praesentialissime figetur in ipso obiecto, non oportebit quod per aliud sibi repraesentetur quam per semetipsum, immo si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuvaret». PEDRO DE JUAN OLIVI: *Quaestiones in II librum Sententiarum*, q. 58.

[76] Cf. TACHAU, K. H.: *Vision and Certitude*, p. 51; PASNAU, R.: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 169, n. 24.

[77] Cf. PREZIOSO, F. A.: *La “species” medievale*, pp. 68-69.

actos cognoscitivos anteriormente realizados. Es, en definitiva, una especie *repraesentativa*[78].

c) El beato Juan Duns Escoto y Pedro Aureolo

La alusión a Enrique de Gante y a Pedro de Juan Olivi nos ha mostrado que, apenas unos pocos años después de santo Tomás, la teoría del conocimiento es un tema de principal relevancia en las universidades europeas. En medio de estas polémicas se desarrolló el pensamiento del beato Juan Duns Escoto (c. 1265-1308).

Duns Escoto retoma la necesidad de la especie en el proceso de conocimiento, pero dentro de su esquema particular. Para una adecuada comprensión de su teoría y para la comparación con santo Tomás, conviene explicar brevemente las líneas maestras de su pensamiento en este tema. Para comenzar, es necesario precisar dos nociones generales del pensamiento escotista: la causalidad parcial y la distinción formal *ex natura rei*.

Según Escoto, distintas causas pueden conjugarse por coordinación, por subordinación o simplemente coordinarse en un orden esencial de operación[79]. La coordinación de causas es el modo en el que dos o más causas diversas, de la misma naturaleza, producen un efecto. La razón es que ninguna de ellas tiene la capacidad de producir por sí sola ese efecto. La subordinación, en cambio, supone que una causa, la subordinada, no es cualitativamente capaz de producir el efecto por sí sola. Ella necesita en su ser y en su obrar de la acción de una causa subordinante. Nótese la diferencia: en la coordinación, las causas son de la misma naturaleza, lo que falta es una cierta *cantidad* de causalidad; en la subordinación, la diferencia es cualitativa.

La conjunción en un orden esencial es un caso diverso de los otros dos. Aquí se coordinan dos causas cualitativamente diversas que por sí solas no podrían causar el efecto. La diferencia con la simple coordinación está en

[78] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo I, p. 221.
[79] Cf. MANZANO, G. I.: *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia, 2000, pp. 36-39.

que hay diferencia cualitativa entre las causas. La diferencia con la subordinación está en que ninguna de las causas depende ni en su ser ni en su obrar de la otra. No hay subordinación esencial, sino unión de hecho. Cada una de las causas es perfecta en su orden. La conjunción de causas, en este caso, se da en razón del efecto. Si se quiere un efecto tal, éste exige la cooperación de diversas causas.

Esta conjunción en un orden esencial constituye el principio de causalidad parcial. Las causas parciales son formalmente diversas, son independientes, unidas de hecho en virtud de un efecto. Según Manzano, hay un paralelismo entre el formalismo de Escoto y el principio de causalidad parcial. Las diversas formalidades, completas en sí mismas, se unen fácticamente, y en virtud de un tercero: «En consecuencia, diríamos, su unión se realiza de hecho y su unión nunca hace, de sí, un *compuesto*. Todo a lo más son *unitive contenta*, que es otra cosa. Si todavía están unidas y vistas desde sí lo están *fácticamente*; pero lo están de este o aquel modo por otra razón: por razón de la *simplicidad* del alma que las contiene unitivamente, por razón del *modo infinito* en el que están en Dios, por razón de la *unión sustancial* en el caso de la unión del alma y el cuerpo en el hombre o, simplemente, por *ordenación* divina o por *castigo*, en el caso de la dependencia del entendimiento del sentir 'pro statu isto'»[80]. La causalidad parcial, entonces, es la proyección dinámica del orden ontológico del mundo.

La distinción formal *ex natura rei* es una especie nueva de distinción que podríamos ubicar entre la distinción real y la distinción de razón. La distinción real depende de las cosas y se da por una ausencia de identidad entre dos cosas o componentes reales de una cosa. La distinción de razón, en cambio, depende de la inteligencia; mientras en la cosa hay identidad, la inteligencia puede distinguir 'aspectos', por llamarlos de alguna manera, que no modifican a la cosa misma[81].

[80] *Ibid*., p. 47.

[81] Los problemas añadidos a la distinción de razón (su fundamento, su aplicación, etc.) hacen de esta noción un punto de capital importancia en el desarrollo de la filosofía tomista y en el surgir de la distinción formal *ex natura rei*: cf. VENTIMIGLIA, G.: *Differenza e contraddizione*. Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 332-336.

La distinción formal *ex natura rei* es una herramienta escotista para asegurar que a cada noción considerada formalmente por el intelecto le corresponda algo real, es, podríamos decir, la consecuencia gnoseológica del formalismo escotista. Las nociones que santo Tomás consideraba que virtualmente se distinguían en la cosa son vistas por Escoto como formalmente distintas, desde la naturaleza misma de la cosa y con anterioridad a la operación intelectual. Es una distinción de formalidades actualmente presentes en la cosa, pero que dependen del punto de vista: la distinción formal *ex natura rei* sólo implica una no identidad formal, conservando la identidad absoluta en la cosa[82].

Escoto sostiene las otras dos distinciones, la real y la de razón[83]. Igualmente, hay matices que pasamos a destacar, sobre todo en el fundamento ontológico de la distinción real. Las nociones que santo Tomás consideraba distintas realmente en la cosa pero no separables unas de otras, son vistas por Escoto como separables realmente. Esto está relacionado con su concepto de causalidad parcial, como en el caso de la relación entre el cuerpo y el alma. Por otra parte, la distinción de razón según Escoto manifiesta los diversos modos de concebir un mismo objeto, como un sustantivo abstracto y uno concreto, *sapientia* y *sapiens*[84].

---

[82] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie médiévale*. E. J. Brill, Leiden, 1993, p. 65.

[83] Cf. VENTIMIGLIA, G.: *Differenza e contraddizione*, p. 335.

[84] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 65-67. Existe un cuarto tipo de distinción según Escoto: la modal. Este tipo de distinción se encuentra en los grados de intensidad que dos cosas distintas pueden tener respecto de una misma propiedad, como, por ejemplo, la intensidad de un color o la fuerza de un deseo. La aplicación más importante está en la diferencia entre las naturalezas creadas y la naturaleza divina: siendo ambas entes dichos unívocamente, sin embargo pueden distinguirse según el modo: uno es el ente infinito, o sea, Dios, y otros son los entes finitos, es decir, las creaturas. Cf. KING, P.: *Scotus on Metaphysics*, en WILLIAMS, T. (Ed.): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 25-28. La univocidad del ente es un tema atribuido a Duns Escoto, de todas maneras, hay quienes encuentran algunos pasajes en su obra filosófica (no en la teológica), que permitirían decir que en ciertos aspectos el Doctor Sutil sostuvo la analogía del ente, no así sus discípulos: cf. CAPPELLETTI, L.: *Duns Scoto e l'analogia entis*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», 9-10 (2003-2004), pp. 19-32: http://fupress.net/index.php/adf/article/view/1986/1908

El armazón conceptual de Escoto se pone en juego al hablar del conocer. En el proceso cognoscitivo actúan como causas parciales el objeto y el entendimiento. El objeto es inteligible *per se*, no hay en él una inteligibilidad potencial, puesto que es entidad.

Si bien a partir de supuestos diversos de los de santo Tomás[85], el proceso cognoscitivo empieza en los sentidos externos y continúa en la formación del fantasma. El intelecto agente y el fantasma, como causas parciales, causan la especie. La especie inteligible es una realidad espiritual, es el efecto que requiere la acción de las dos causas. El intelecto agente cumple la función de causa eficiente en la generación de la *species*; el fantasma, en cambio, es causa representativa. El fantasma, en efecto, conserva la causalidad que el objeto tiene por su ser inteligible: ser representativo de por sí[86].

¿Qué significa que el fantasma o la especie sean causas representativas y conserven la capacidad del objeto de ser representativo? Este tema se podría sintetizar en la fórmula *esse objectivum*, no tan utilizada por Escoto, pero sí popularizada en la escolástica después de él[87]. La cosa en *esse reale* se distingue con distinción formal *ex natura rei* de su *esse objectivum*. Esta noción nace de la consideración del conocimiento divino: Dios, después de conocer su esencia, en un segundo momento produce en

[85] El proceso intelectivo empieza en los sentidos para Escoto en razón del pecado original. Nuestro autor no considera que el intelecto, por su propio poder, necesite de una especie representativa, puesto que, como los objetos son inteligibles en acto (es decir, son formalmente inteligibles), le bastaría su sola presencia, sean ellos objetos físicos o espirituales. El objeto del entender no puede definirse por el estado actual de cosas, sino por la misma naturaleza del intelecto, compartida con los ángeles y Dios (así, un estudio profundo de la gnoseología escotista debería tratar el conocimiento divino y angélico). La necesidad de una especie representativa nace del estado actual de cosas. Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 103-104; MANZANO, G. I.: *Estudios sobre el conocimiento*, pp. 51-57; PASNAU, R.: *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought*, pp. 34-35; DEMANGE, D.: *Métaphysique et théorie de la représentation*, «Revue Philosophique de Louvain», 107 (2009), pp. 28-29.

[86] Cf. MANZANO, G. I.: *Estudios sobre el conocimiento*, pp. 51 y 62-63.

[87] Cf. FORLIVESI, M.: *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, 2002: http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf, pp. 5-7.

esse intelligibile las ideas divinas[88]; así, las cosas tienen en Dios un *esse objectivum*. Este 'ser objetivo' es un *esse secundum quid*[89], no es un *esse simpliciter* (como es la intelección divina) y, por lo tanto, se trata de un *esse deminutum*. Después de haber producido las cosas *in esse objectivo*, el intelecto divino las conoce y las quiere. Al crearlas, las dota de un *esse reale*[90].

El *esse objectivum* surge, por lo tanto, de la relación de una cosa con una inteligencia. En el caso del entendimiento humano, la *species* en cuanto cualidad[91] inhiere en el intelecto según un *esse existens*, pero manifiesta a la cosa según un *esse objectivum*, cuya consistencia ontológica es derivada y depende del *esse existens* de la especie y de su relación a la intelección; es, nuevamente, un *esse deminutum*[92].

La especie inteligible manifiesta universalmente lo que el fantasma manifestaba individualmente. Ella es una semejanza de la cosa, pero en el

---

[88] «Ad quod dicendum quod illud instans aeternitatis in quo Deus intelligit essentiam suam, dividi potest in duo signa vel instantia naturae, in quorum primo intelligit essentiam suam ut primum obiectum, in secundo autem intelligit omnia alia a se ut constituta naturaliter in quodam esse intelligibili per actum intelligendi divinum: et respectu rerum aliarum a se, ut habent esse intelligibile, est Deus causa naturalis per actum suum intelligendi». JUAN DUNS ESCOTO: *Lectura in librum primum Sententiarum*, I, dist. 3, p. 1, q. 3, E.

[89] Cf. *Ibid*., I, dist. 3, p. 1, q. 3, E.

[90] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 119-121.

[91] Cf. JUAN DUNS ESCOTO: *Lectura in librum primum Sententiarum*, I, dist. 3, p. 3, q. 1, IV. Escoto, por otra parte, no considera que la especie sea un hábito: «Respondeo ergo ad quaestionem et dico quod oportet ponere aliquid in intellectu quod sit prius actu intelligendi, in quo obiectum est praesens intellectui; quod quidem non potest esse habitus, quia obiectum ut praesens intellectui praecedit omnem actum intelligendi, sed habitus sequitur aliquos actus, quia secundum omnes philosophos habitus generatur ex actibus. Unde illud quod sic praecedit actum intelligendi, in quo obiectum est praesens intellectui, dicitur 'species'». *Ibid*., I, dist. 3, p. 3, q. 1, III.

[92] «Praeterea, in intelligibilibus habentis species intelligibiles, illa species virtute obiectorum –cum intellectu– causant intellectione, in quibus tamen obiecta habent esse deminutum; igitur si in se haberent tale esse absolutum et esse simpliciter (scilicet actu intelligibile), possent verius causare eundem effectum, quia quidquid potest causari ab aliquo deminute tali in aliquo esse, virtute alicuius simpliciter talis potest –et ab illo– simpliciter causari». JUAN DUNS ESCOTO: *Ordinatio*, II, dist. 3, p. 2, q. 1, B. Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 121-123.

sentido de ser imitativa y representativa del objeto[93]. Esta manifestación o representación universal *in esse objectivo* es la presencia interior[94] que necesita el entendimiento posible para producir la intelección. Así, la especie y el entendimiento (como causas parciales) causan la intelección[95]. La *species* es una causa unívoca, su poder es más limitado y actúa más como causa formal que eficiente. El entendimiento, en cambio, es causa equívoca por la sobreabundancia de su poder y, por lo tanto, actúa más como causa eficiente que formal. La intelección, entonces, es un efecto de la acción de la *species* y el intelecto; su forma –la forma por la que la intelección se asemeja al objeto– es causada eficazmente por el intelecto, formalmente por la especie[96]. Entender, en definitiva, es recibir la intelección. Escoto todavía sostiene que entender es una manera de padecer; pero, para salvar la actividad del intelecto, reduce la pasión a recibir la intelección[97].

Las representaciones mentales en Escoto adquieren un valor fuerte. La especie concebida como causa parcial de la intelección abre también un nuevo modo de entender la intencionalidad. Hemos dicho antes que la

---

[93] «species intelligibilis est qualitas absoluta, quod saltem oportet eos concedere qui ponunt speciem esse formalem rationem intelligendi, scilicet per se principiativam actus; et tamen communiter vocatur similitudo obiecti; non quod illa sit relatio quam per se importat hoc nomen 'similitudo', sed quia ipsa ex natura sua est quaedam forma imitativa et repraesentativa obiecti; ideo dicitur similitudo talis, scilicet per imitationem; et etiam cum significatur per hoc nomen 'species' adhuc non significatur sub ratione absoluti praecise, sed includendo illam relationem sub qua communiter intelligitur; unde etiam species dicitur alicuius obiecti species». JUAN DUNS ESCOTO: *Quaestiones Quodlibetales*, q. XIII, [32], 127.

[94] Cf. *Ibid*., q. XIII, 20. «Aliquando autem universale accipitur pro re subiecta intentioni secundae, id est, pro quiditate rei absoluta, quae quantum est de se, nec est universalis, nec singularis, sed de se est indifferens; et tale est obiectum intellectus directum; non autem est in intellectu subiective, sed tantum obiective». JUAN DUNS ESCOTO: *Quaestiones super libros Aristotelis de anima*, q. XVII, [14], 55.

[95] Cf. COUNET, J.-M.: *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot*, en JANSSENS, J. *et al*: *Avicenna and his Heritage*, Leuven University Press, Leuven, 2002, pp. 250-251.

[96] Cf. MANZANO, G. I.: *Estudios sobre el conocimiento*, pp. 79-80.

[97] Cf. JUAN DUNS ESCOTO: *Quaestiones Quodlibetales*, q. XIII, 28. Escoto trata de salvar la espontaneidad y actividad del entendimiento. Él sostiene que el intelecto está siempre *actu*, pero no *in actum*. El entendimiento, aunque sea siempre una actividad, necesita ser actualizado por la presencia del objeto.

especie es imitativa y representativa de la cosa *in esse objectivo*. Por lo tanto, la relación que se establece entre el acto de conocimiento y el objeto conocido es una relación de intencionalidad como 'copia': la especie mental representa la cosa *in esse objectivo* (es decir, formalmente distinto del *esse existens* según la distinción formal *ex natura rei*) siendo ella misma una realidad espiritual que precede al acto de intelección y es capaz de causarlo, junto con el entendimiento. La intencionalidad escotista es, por lo tanto, representacionista[98].

Sólo mencionamos que, después de Escoto, *Pedro Aureolo* (¿?-1322) radicaliza su posición al estudiar el problema de la intuición de una cosa no existente. Esta intuición podría ser provocada por Dios *de potentia absoluta*. Esto significa que ni la existencia de la cosa ni su presencia resultan fundamentales; lo fundamental es el *esse apparens* (o *intentionale*) de la cosa no existente, lo cual comporta siempre un *esse objectivum sive repraesentatum*[99]. Así, se ve cómo empieza a surgir una cuestión que se irá desarrollando más adelante en la historia: al privilegiar el concepto de representación, resulta cada vez más problemática la adecuación entre el *esse objectivum* y el *esse subjectivum* de la cosa[100].

---

[98] Cf. MIRALBELL, I.: *La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica*, «Anuario Filosófico», 29 (1996), pp. 752 y 760.

[99] Cf. COURTINE, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*. Presses Univeristaires de France, Paris, 1990, pp. 159-165. Pedro Aureolo hace uso de las expresiones *conceptus formalis* y *conceptus objetivus*, y relaciona este último con el *esse objectivum*: cf. FORLIVESI, M.: *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo*, pp. 6-7.

[100] «L'apparence ici n'est pas intrinsèquement trompeuse; elle possède un être bien "réel", l'*esse cognitum intentionale et apparens*. On peut dire que, quand la *species* a cessé d'être *ce en grâce de quoi*, *ce dans quoi* ou *ce par quoi* (*id quo*) les choses sont connues et se manifestent, pour devenir cela même qui s'objecte (*id quod*) à l'esprit, l'*esse objectivum et apparens* tient lieu de l'εἶδος platonico-aristotélicien, à ceci près que l'être objectif loin de tendre à s'effacer à titre de médiation transparente, fait plutôt obstacle ou écran dans son apparence propre. L'accès aux choses-mêmes (*ad res ipsas*) est désormais médiatisé par l'objetivité de l'*esse conspicuum ac apparens*». COURTINE, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*, pp. 166-167. Cf. también PERLER, D.: *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, «Vivarium», 32 (1994), pp. 84-85. Para el desarrollo posterior de la doctrina del *esse objectivum*, cf. DE RIJK, L. M.: *A Study on the Medieval Intentionality up to ca. 1350*, en GIRALDUS ODONIS: *Opera Philosophica*, Tomo II: *De Intentionibus*. E. J. Brill, Leiden – Boston, 2005, pp. 79-112.

d) Guillermo de Ockham

La controversia escolástica en torno a las representaciones mentales siguió su curso con autores tales como Durando de San Porciano (c. 1270-c. 1334) o Guillermo de Alnwick (c. 1275-1333), pero el paso decisivo lo dio Guillermo de Ockham (1288-1349).

Ockham, retomando algunos principios escotistas pero oponiéndose al sistema del Doctor Sútil, elimina todo intermediario entre el cognoscente y la cosa conocida. El conocimiento según Escoto podría ser ser intuitivo o abstractivo. El conocimiento intuitivo, sostuvo él y sostiene Ockham, se puede realizar sin ninguna especie: basta la mera presencia del objeto[101]. Sin embargo, Ockham modifica las nociones escotistas: el intelecto primariamente aprehende el singular a partir de los datos ofrecidos por los sentidos en presencia de la cosa; éste es el conocimiento intuitivo. Pero al mismo tiempo se lleva a cabo el conocimiento abstractivo: el mismo singular es conocido más allá de su presencia o ausencia, y esta nueva aprehensión permanece como hábito en la mente, de manera que el cognoscente pueda disponer de este conocimiento cuando quiera[102].

Escoto sostenía la necesidad de la especie en el conocimiento abstractivo. Ockham, en cambio, rechaza esta tesis. La especie representativa según el esquema escotista conserva la causalidad parcial del objeto para producir la intelección. Ockham, sin embargo, observa una dificultad: ¿cómo el representante podría conducirnos a conocer el representado si antes no lo hubiéramos conocido? Quien ve la estatua de Hércules sin haber visto antes a Hércules no podrá pensar en Hércules más que en Sócrates[103].

---

[101] Cf. PREZIOSO, F. A.: *La "species" medievale*, p. 85.

[102] Cf. TWEEDALE, M.: *Mental Representations in Later Medieval Scholasticism*, en SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*, pp. 40-41. Sobre el problema del conocimiento intuitivo de un no existente, cf. LARRE DE GONZÁLEZ, O.: *El conocimiento intuitivo de lo no existente en Guillermo de Ockham: contexto y limitaciones de la ejemplificación ockhamista*, «Scripta Mediaevalia», 3 (2010), pp. 71-94.

[103] La solución de Ockham a este problema la veremos unos párrafos más adelante, puesto que aquí entra en juego la memoria. Para este ejemplo como crítica de la necesidad de la especie, cf. PREZIOSO, F. A.: *La "species" medievale*, p. 87.

Tampoco ve Ockham la necesidad de la *species* para la intelección del universal[104] según la presenta Escoto. Si el fantasma puede causar junto con el intelecto agente la especie inteligible, ¿por qué no puede actuar directamente con el intelecto posible y causar la intelección? No se puede argüir que, siendo particular y sensible, no puede causar un efecto inmaterial. De hecho, supuestamente lo hace, al causar la *species* inteligible. Por lo tanto, es claro que dicha especie es innecesaria en el proceso cognoscitivo[105]. Ockham, aceptando una aprehensión del universal como proponía Escoto, no ve la necesidad de una *species* intermediaria entre el entendimiento y el producto de la imaginación.

En realidad, en Ockham encontramos un giro mucho más profundo, una novedad que en él toma un valor estructurador de su teoría del conocimiento: él abandona la tendencia de pensar el conocimiento a partir de los modelos científicos visuales y pasa a considerarlo desde la lógica y la gramática. Este cambio se expresa principalmente en que él dejará de pensar el concepto como una *similitudo* o una *species* para considerarlo una palabra, un signo[106]. El concepto, no es ya visto como estructuralmente equivalente a la esencia universal de la cosa[107], o como representativa o

[104] La aceptación del concepto universal nace en Ockham, por un lado, por la exigencia de universalidad del objeto científico; en efecto, las cosas del mundo son individuales, mientras que la universalidad se puede encontrar en las proposiciones. Por otra parte, las proposiciones están de algún modo ligadas a las cosas: pueden 'suponer' por ellas. Esta *suppositio* es la que le permite decir que la ciencia así concebida no deja de ser ciencia de las cosas reales.

[105] Cf. PREZIOSO, F. A.: *La "species" medievale*, p. 88.

[106] Cf. CORVINO, F.: *La nozione di specie intelligibile da Duns Scoto ai maestri agostiniani del secolo XIV*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 70 (1978), p. 157. La idea del concepto como signo no fue ajena a los grandes maestros del siglo XIII. De hecho, Ockham se sirve del armazón escotista para su propia teoría; santo Tomás apenas nos ha dejado sugerencias sobre el asunto, pues este modo de hablar del concepto es antes bien extraño en él: cf. PANACCIO, C.: *Des signes dans l'intellect*, Cahiers d'Épistémologie 9603, Publications du Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, Montreal, 1996, pp. 18-24. Lo original en Ockham es estudiar los conceptos con el mismo andamiaje teórico que el usado para el estudio del lenguaje; cf. PANACCIO, C.: *Le discours intérieur*, pp. 253-276.

[107] «Conviene notar en primer lugar, para entrar en una comprensión del pensamiento ockhamista, que no hallamos en él en modo alguno una metafísica negadora de esencias, sino la tesis de que sólo puede ser esencial la realidad singular, por lo que no pueden

imitativa del objeto. Ahora, Ockham la interpreta como un término, capaz de significar muchos individuos.

Con la especie sensible, especialmente con el fantasma, la tendencia es la misma. Pero existe una diferencia fundamental: en este caso, no se trata de una palabra que significa una cosa, sino de una imagen que cumple el rol de signo. El ejemplo de la estatua de Hércules puede servirnos otra vez para comprender cómo funciona aquí la significación. En un primer momento tenemos el conocimiento sensible de Hércules, sin el cual ni podría ser reconocida la estatua como 'la estatua de Hércules' ni la estatua nos representaría a Hércules. Cuando vemos la estatua, aquel conocimiento, ínsito en nosotros como *notitia habitualis*, vuelve a la memoria. El objeto visto es causa parcial del recuerdo; así también las imágenes, son signos recordativos, o representativos, de lo ya una vez conocido[108].

Al referirse al conocimiento intelectual, Ockham afirma que el concepto es un signo. Si los términos orales o escritos son signos convencionales, no cabe duda de que los términos mentales también lo son (aunque no convencionales, sino naturales), y que los significados son las cosas mismas[109]. Una serie de experiencias semejantes generan, por un proceso absolutamente natural, un concepto general o universal, una

reconocerse esencias universalmente predicables de múltiples entes singulares». CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987, pp. 222-223.

[108] Cf. CORVINO, F.: *La nozione di specie intelligibile*, pp. 159-160.

[109] Nos encontramos, entonces, con una teoría lógica que se sirve de un instrumento, la *suppositio*, para poder establecer una relación de referencia entre los términos en la mente y los individuos, que son las únicas cosas existentes. Los conceptos en la versión de Ockham suponen (es decir, están en lugar de) los individuos. Siendo ellos mismos universales, sin embargo no reúnen en sí una naturaleza común, sino que representan semejanzas entre cosas. La suposición puede ser material, simple o personal. En la primera, el término es tomado como mera voz ('hombre' es una palabra de dos sílabas); en la segunda, el término es tomado por la *intentio animae* ('hombre es una especie'); en la tercera, la más importante aquí, el término es tomado por lo que significa ('todo hombre es mortal', con la salvedad de que el término 'hombre' significa 'todos los hombres' sin denotar una naturaleza común). La suposición personal permite, entonces, utilizar términos universales de manera singularizada. Cf. SANGUINETI, J. J.: *Individuo y naturaleza en Guillermo de Ockham*, «Scripta Theologica», 17 (1985), pp. 846-848.

representación mental que las significa[110]. Estos términos son analizados en su composición con otros y en su poder de significación, suposición, connotación, tal como los signos convencionales estudiados por la gramática y la semántica[111].

Ockham analiza la ontología del concepto: supone primero una posición más cercana a Escoto. Considera, entonces, el concepto como un *fictum*, como un producto del mismo pensamiento, o como una cualidad del alma (acompañada del objeto constituido en su *esse objectivum*, según Escoto), en oposición al ser real de las cosas. El *fictum* es general, se aplica a una serie de cosas a las cuales representa. Sin embargo, Ockham abandona la teoría de los *ficta*. El desplazamiento está en considerar que el mismo acto del intelecto (no un producto de ese acto) puede ser signo de las cosas exteriores[112]. El acto, en efecto, simplifica el aspecto ontológico; por lo

---

110 Cf. PANACCIO, C.: *Des signes dans l'intellect*, pp. 5-6. Cabe notar que este modo de pensar sirvió para la elaboración de la teoría de las especies biológicas: «According to Buffon and other 18th century biologists, for example the botanist Adanson and Lamarck, families and species and other categories of the classification were simply *names* shared between similar individuals. They gave no knowledge of *Nature*, of the substance behind the diverse and changing world of observation. The classification was simply a means of «saving the appearances» and nothing more. It is not surprising that these 18th century nominalist biologists should have been the first to put forward a systematic theory of organic evolution. For if each species were held to be a separate «substance», an entity possessing an objective reality beyond the individuals temporarily exemplifying it, then variations in those individuals could be considered as accidental abberations which did not affect the species as such. […] But if individuals were the only real entities, then such variations did constitute evidence that organisms changed from generation to generation. Moreover, biologists were free to try to explain these changes, and so to explain the existing variety of organisms, by any theory that would correlate the facts». CROMBIE, A. C.: *The Notion of Species in Medieval Philosophy and Science*, en *Actes du VI[e] Congrès International d'Histoire des Sciences*. Tomo I. Hermann & Cie Éditeurs, Paris, 1951, pp. 268-269.

111 Cf. PANACCIO, C.: *Des signes dans l'intellect*, pp. 24-27.

112 «Unde quandocumque aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullius idiomatis est, in tantum quod multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt. Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines et intellectus.

»Sed quid est illud in anima quod est tale signum?

tanto, Ockham asume que los conceptos son los actos del intelecto[113]. A pesar de esto, él estudia las representaciones mentales desde la perspectiva prevalente de signos en el intelecto.

4. De los pensadores renacentistas a Descartes: *species* e *idea*

En los siglos XIV y XV, la línea de pensamiento abierta por Ockham tendrá continuación en otros autores, las escuelas escotistas y tomistas también mantendrán su vigencia, y el averroísmo conocerá un momento de esplendor en la Universidad de Padua. Las discusiones sobre la especie inteligible y sobre el *esse objectivum* se mantienen vivas en este contexto, y alcanzan a los nuevos pensadores del Renacimiento. En esta época, signada por la fascinación por la antigüedad clásica y la recuperación de varias obras de Platón que eran desconocidas para la Europa cristiana, los pensadores humanistas constituyen un grupo heterogéneo y diverso, quizás no tan entregados a la especulación cuanto al rigor científico de la crítica literaria y filológica. De hecho, las discusiones sobre cuál es la mejor traducción de *eidos* en la obra de Aristóteles surgen en esta época. Las respuestas, otra vez, se mueven entre las palabras latinas *forma* y *species*, pero también hay casos en los que se prefiere traducir por *notio*[114]. Además, aparece en el lenguaje psicológico la palabra *idea*, hasta ese momento principalmente reservada al conocimiento divino. Entre los nuevos pensadores, aparece el uso de modelos matemáticos para entender el conocimiento humano, como es el caso de Nicolás de Cusa (1401-1464). En tanto, otros pensadores

»Dicendum quod circa istum articulum diverse sunt opiniones. Aliqui dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subiective exsistens in anima, distincta ab actu intellegendi. Alii dicunt quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio ista quia 'frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora'. Omnia autem quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi possunt salvari sine tali distinctio, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi non oportet aliquid aliud ponere». GUILLERMO DE OCKHAM: *Summa logicae* I, 12.

[113] Cf. MICHON, C.: *Abstractions: À propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin*, en BONINO, S.-T. (Ed.): *Saint Thomas au XXe. siècle*. Saint-Paul, Paris, 1994, pp. 364-365.

[114] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo II. E. J. Brill, Leiden, 1995, p. 89.

continúan con la teoría de la *species*, pero bajo un influjo neoplatónico, como Giordano Bruno (1548-1600)[115].

a) La escuela tomista

La influencia de los diversos pensadores renacentistas se siente dentro de la escuela tomista. En esos tiempos, Tomás de Vío (1468-1533) y Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528) fueron los iniciadores de una tradición de comentarios de las obras de santo Tomás. El interés en las discusiones de su tiempo los llevó a asimilar algunas ideas y a rechazar otras. Señalaremos algunos puntos sobre la *species*.

Tomás de Vío rechaza una influencia real del intelecto agente sobre los fantasmas para generar la especie. La causalidad del intelecto agente sería más bien una iluminación objetiva, esto es, remover el velo que impide que la esencia –que es objetivamente inteligible– genere la especie y se manifieste al intelecto. *Silvestre de Ferrara* rechaza esta apreciación de Cayetano: el intelecto no puede alcanzar la forma universal desde los fantasmas individuales sin la *acción* abstractiva del intelecto agente, porque el universal no está formalmente presente en las imágenes, sino sólo representativamente. Más allá de esta controversia, el Ferrariense afirma que la especie no termina el acto cognitivo, sino que éste termina en la cosa; y que la especie es la forma natural contenida en los fantasmas, destinada a volverse forma del intelecto posible[116].

Quizás las más novedosas opiniones en el tema que nos ocupa las hayan aportado Juan de Santo Tomás (1589-1644) y Francisco Suárez (1548-1617), cuyo pensamiento trataremos en el apartado siguiente. El primero introduce un nuevo modo de entender el *verbum mentis*: el concepto puede ser considerado un signo formal.

Un signo es, según *Juan de Santo Tomás*, una entidad ordenada a otra cosa (lo designado) que manifiesta esa cosa a una facultad. Es de por sí representativo, pero no basta esto; su medida es lo significado: si no es

[115] Cf. *Ibid*., pp. 205-212; RUSPOLI, E.: *Intencionalidad y producción en el conocimiento*, «Cuadernos de Filología Italiana», 2 (1995), pp. 225-226.
[116] Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo II, pp. 118-123.

adecuado para manifestar otra cosa a una facultad, no puede ser signo. Para que sea signo, además, es necesario que sea más conocido, inferior y desemejante a lo significado. Una señal de tránsito, para poner un ejemplo, es una entidad ordenada a otra cosa –supongamos, una curva. La misma señal manifiesta la curva a las facultades visiva e intelectiva del hombre. Es representativa de la curva si es adecuada para manifestarla; si la curva fuera hacia la izquierda, y la señal indicara que es hacia la derecha, aunque conservaría su carácter de representatividad, ese carácter no sería medido por la curva misma, y la señal de tránsito no sería un signo de esta curva. Además, la señal es más fácilmente conocida que la curva misma: la hace presente toda entera en vez de tener que recorrerla paso a paso; es inferior a la curva, puesto que una es la realidad, la otra simplemente la designa; y es desemejante a ella, puesto que son diversas en su ser: una es un dibujo, la otra, un camino[117].

El concepto es un signo que manifiesta a la cosa, según Juan de Santo Tomás. Por lo tanto, estas características se encuentran en él. Efectivamente, está ordenado a una cosa diversa y la manifiesta a la inteligencia; representa esta cosa por guardar una relación de semejanza con ella, que llega a sus características esenciales. La hace presente a la inteligencia y es diverso en su ser[118].

---

[117] «Essentialiter enim [el signo] consistit in ordine ad signatum ut ad rem distinctam manifestabilem potentiae; et sic signatum et potentia non sunt ex conditionibus requisitis; sed ex essentali ratione. Similiter requiritur ratio repraesentativi, sed ex parte fundamenti, ideoque repraesentativum ut sic non est relatio praedicamentalis, etiamsi alterius repraesentativum sit, sed trascendentalis, in signo autem fundat relationem mensurati ad signatum, quae praedicamentalis est. Requiritur ergo praeter ista seu consequuntur tres conditiones iam dictae: *Prima*, quod sit notius signato, non secundum naturam, sed quoad nos. *Secunda*, quod sit inferius seu imperfectius signato. *Tertia*, quod sit dissimile ipsi». JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica seu De forma et materia ratiocinandi*, II, q. XXI, a. 6, Appendix.

[118] Para aclarar el hecho de que el concepto manifieste la cosa a la inteligencia, conviene tener presente que el concepto no antecede a la intelección (como la especie), sino que es consecuencia de ella, es el *verbum cordis*. El concepto es, entonces, el fruto del entender, es 'decir lo conocido'. Manifiesta la cosa a la inteligencia como término conocido, es aquello *in quo* conocemos la cosa: cf. CANALS VIDAL, F.: *La naturaleza de la actividad intelectual*, «Angelicum», 66 (1989), p. 95.

La característica de la noción de signo que el concepto no cumple es ser más fácilmente conocido que la cosa misma. En esto reside, precisamente, el hecho de que sea un signo 'formal': «Santo Tomás llama verbo al instrumento por el cual el intelecto conoce algo, no como *medio conocido* (que es instrumento y medio externo) sino como *medio interno*, en el cual el intelecto entiende dentro de sí, y esto es ser *signo formal*»[119]. El signo formal, por lo tanto, hace conocer aquello que designa antes de darse a conocer a sí mismo en su calidad de signo. El concepto de agua nos hace conocer el agua manifestándola. En un solo acto conocemos el signo y el significado: el concepto de agua nos lleva directamente al agua, siendo un signo que no se manifiesta él mismo, sino perfectamente la realidad significada. En esto reside, precisamente, su formalidad[120]. Cabe decir que llegamos a conocer este concepto en su realidad psicológica o en su contenido lógico (es decir, lo hacemos objeto de conocimiento) sólo con una reflexión posterior sobre nuestra propia actividad intelectual.

Así, Juan de Santo Tomás sigue al Aquinate, considerando la inteligencia como análoga a la visión y como manifestativa, es decir, como capaz de 'decir' el *verbum cordis*[121], aportando la novedad de estudiar el concepto bajo la razón de signo formal.

---

119 «D. Thomas vocat verbum instrumentum, quo intellectus aliquid cognoscit, non tamquam medium cognitum, quod est instrumentum et medium externum, sed ut medium internum, in quo intellectus intelligit intra se, et hoc est esse signum formale». JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica*, II, q. XXII, a. 2.

120 «Ad secundam probationem ex ratione respondetur, quod conceptus non dicitur repraesentare tamquam prius cognitum per modum obiecti extrinseci, ita quod ly cognitum sit denominatio extrínseca, sed tamquam cognitum intrinsecum, id est ut terminus cognitionis intra potentiam. Sed quia non est terminus, in quo ultimate sistit cognitio, sed quo mediante fertur ad cognoscendum obiectum extra, ideo habet esse signum formale, quia est cognitum intrinsecum, id est ratio intrinseca cognoscendi». *Ibid.*, II, q. XXII, a. 2.

121 «La presencia [del verbo] en el entendimiento en cuanto término entendido es para él [Juan de Santo Tomás] aquella que tiene el objeto "intencionalmente en acto segundo", en la intencionalidad manifestada y expresada, cuyo elemento o lugar propio no es sino la palabra mental que emana del entendimiento constituido en acto». CANALS VIDAL, F.: *La naturaleza de la actividad intelectual*, pp. 97-98.

b) Suárez y Descartes

Francisco Suárez parece más ligado a la tradición escotista en el tema que nos ocupa[122]. Este autor defiende la existencia de las *species* sensible e inteligible. En ambos casos, se opone a pensarlas como representaciones pictóricas, como copias de la realidad. De allí su aversión al término *similitudo*, que, aunque lo usa, lo considera confuso[123]. Suárez precisa que la especie siempre involucra un aspecto material y otro espiritual, juntos, pero no paralelamente; y que el fantasma es la ocasión para el acto intelectual[124].

La especie es un nuevo modo de ser del objeto. El pensamiento, de hecho, produce algo nuevo *in essendo*, pero no *in repraesentando*. La especie, siendo una nueva realidad, se refiere siempre, representa siempre el objeto del cual surge, incluso cuando éste es singular. Suárez, en efecto, considera que hay una intelección del singular. El intelecto, con la ayuda de los fantasmas, a partir de las especies formadas desde los objetos exteriores puede formar nuevas especies, que representan algo confusamente, por faltarle la base sensible de la cual gozan las primeras especies, las cuales son 'claras y distintas'[125].

La especie es un accidente del alma, una cualidad[126] cuyo ser es esencialmente representacional. Este tipo de cualidades –las especies– no

---

[122] Para las relaciones entre el pensamiento de F. Suárez y los autores medievales por él mencionados, cf. FORLIVESI, M.: *C'è una filosofia nell'opera di Francisco Suárez? Il caso della dottrina sul 'verbum mentis' tra 'auctoritates' e argomenti di ragione*, 2009: http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2009sv.pdf, pp. 23-31. Además, la consideración que Suárez hace de la psicología en general tiene algunos matices propios, como la reducción de todos los sentidos internos a uno solo con distintos actos, o del intelecto agente y posible a uno solo, significado por estos dos nombres según distintas funciones: cf. AHO, T.: *Suárez on cognitive intentions*, en BAKKER, P.J.J.M. *et al*.: *Mind, Cognition and Representation*, pp. 190-194.

[123] Cf. AHO, T.: *Suárez on cognitive intentions*, p. 189.

[124] Cf. *Ibid*., p. 196.

[125] Cf. *Ibid*., p. 195. No consideramos aquí las ideas innatas o educidas en Suárez; en su pensamiento, estas ideas son disposiciones o preformaciones del intelecto, previas a toda intelección. Cf. BURLANDO, G.: *Recepción suareciana de Aristóteles*, «Revista Filosófica de Coimbra», 28 (2005), p. 345, n. 59.

[126] La tesis de la especie como una cualidad del alma tiene fuentes escotistas. Para Escoto, el objeto no especifica, sino que cualifica al intelecto. 'Especificar' está asociado a la predicación *in quid*, esto es, a una propiedad que expresa la esencia de algo; 'cualificar'

pueden ser consideradas como todas las demás; son intrínsecamente representativas y, cada vez que hablamos de ellas, es necesario tener presente a qué objeto se refieren[127].

La intelección, en tanto, tiene dos causas parciales integradas en un solo principio. La especie informa al intelecto, y así se produce el acto de entender. La especie aporta el elemento representativo, mientras que el intelecto aporta una cualidad esencial para la producción del acto: la atención, es decir, el estado activo del alma que se aplica a un contenido. El acto intelectivo así concebido produce el *verbum mentis*, el concepto, el cual no es otra cosa que el acto cognitivo mismo y es, entonces, una cualidad del alma[128].

El concepto, por otra parte, puede ser formal u objetivo[129]. El concepto formal es el acto intelectivo mismo; denominarlo 'objetivo'

---

está asociado, en cambio, a la predicación *in quale*, esto es, a una propiedad que pertenece necesariamente a algo, pero que no expresa su esencia. Este último es el caso de los trascendentales, los cuales se distinguen con distinción formal *ex natura rei* del ente, y, por lo tanto, se predican de él, siendo formalmente –no realmente, pero tampoco meramente de razón– distintos y, por lo tanto, no expresan lo que el ente es. Con el intelecto sucede lo mismo, pues la especie es formalmente distinta del intelecto y, por lo tanto, se predica de él sin expresar su esencia: cf. MANZANO, G. I.: *Estudios sobre el conocimiento*, p. 86. A. de Muralt señala, en cambio, que en santo Tomás no habría tal accidente o cualidad, puesto que la identidad entre el intelecto y la cosa conocida se da en el orden operativo y, además, que la actuación del intelecto por su objeto inteligible constituye una unidad de ser en *esse intelligibile*: cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 92-93.

127 Cf. RINALDI, T.: *Il problema delle «species» conoscitive nel De anima di Suárez*, en LAMACCHIA, A. (Ed.): *La filosofia nel siglo de oro*. Bari, Levante Editori, 1995, p. 455. La misma autora señala que la conformidad analógica entre la especie y el objeto es con analogía de atribución: cf. *Ibid.*, p. 456. Giannina Burlando aclara que las especies son cualidades disposicionales, esto es, modos o modificaciones de la mente que la disponen a la acción; pero en el caso de las especies, para mover a la acción necesitan ser representativas, tienen que tener un *respectus trascendentalis* que permita al intelecto actuar receptivamente delante de la presencia del objeto. El objeto es el término del acto intelectual. Cf. BURLANDO, G.: *Recepción suareciana de Aristóteles*, pp. 338-339.

128 Cf. AHO, T.: *Suárez on cognitive intentions*, pp. 199-201.

129 «Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in

implica reconocer lo representado en el concepto formal. Suárez asimila el concepto objetivo a la *intentio intellecta* o *ratio objectiva* de autores anteriores a él[130]. Efectivamente, podríamos inscribir a Suárez dentro de la tradición de pensamiento llamada 'conceptualismo'. En esta corriente, la función del concepto no es ser medio de conocimiento, sino la objetivación de algo, lo cual quiere decir que la relación cognoscitiva no termina ya directamente en la cosa como tal sino en ella misma, pero objetivada[131]. Es decir, el *terminus conceptus* no coincide con el *esse subjectivum* y, de manera análoga al planteamiento de Pedro Aureolo[132], el problema se sitúa en la relación entre el concepto objetivo (cercano en este aspecto al *esse objectivum* de Escoto) y el *esse subjectivum* de la cosa. Esta relación resulta difícil de establecer puesto que no conocemos la cosa antes de objetivarla[133].

---

quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, *intentio intellecta* appellatur; et ab aliis dicitur *ratio obiectiva*. Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et obiectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, obiectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens; conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti obiici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia». SUÁREZ, F.: *Disputaciones Metafísicas*, disp. 2, sec. 1, n. 1.

[130] Esto implica, sin dudas, una cierta exégesis de estos autores: cf. FORLIVESI, M.: *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo*, pp. 8-9.

[131] «Dans cette perspective, qui est celle de l'objectivité, le concept devient tout naturallement *terminus intentionis mentis* et sa fonction représentative passe au premier plan». COURTINE, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 170.

[132] Cf., más arriba, apartado 3.c).

[133] «Le concept objectif, ce n'est pas la chose même, avec cette dénomination de «connue» qui lui demeurerait purement extrinsèque; c'est, si l'on veut, la chose même, mais pour autant qu'elle a été *cogitativement réduite à son objectivité*. Dès lors le concept objectif est bien le point d'appui privilégié pour toute assignation, toute situation de la vérité. Celle-ci

Las representaciones mentales en Suárez, entonces, se sitúan al nivel del concepto objetivo, que hace las veces del término de la cognición y que reenvía a la cosa en cuanto objetivada.

René Descartes (1596-1650), formado en los colegios jesuitas, conoce la filosofía escolástica[134] y la doctrina de las especies como *similitudo* de la cosa exterior[135]. Él rechaza la formación de una imagen interior que sea una copia del objeto, puesto que, para ser vista, sería necesario tener 'ojos' en el cerebro. Explica, además, la percepción de modo mecanicista: la excitación de los sentidos externos pasa, a través de los nervios, al cerebro, en forma de 'espíritus animales', cuyo movimiento y distribución se relacionan con la actividad corpórea[136].

En el orden intelectual, habiendo descartado la abstracción al modo aristotélico, Descartes retoma el uso de la palabra 'idea' para referirse a las representaciones mentales[137]. Ellas pueden ser innatas, adventicias y

---

doit maintenant trouver sa place dans un rapport qui unit trois termes: le concept formel, le concept objectif, la chose même. Et il est clair que c'est le deuxième terme qui devient le plus important, dans la mesure où il peut à la limite éclipser totalement le dernier, si bien qu'une connaissance en tant qu'elle est vraie pourrait se définir ainsi désormais: une représentation objective, c'est-à-dire une représentation qui a pour objet une objectité, un contenu de pensée réal et objectivable». COURTINE, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 182.

[134] Cf., sobre su formación, MAYEREGGER, C.: *Descartes. Un gentilhombre en tiempos de crisis*, 2010: http://s3.amazonaws.com/base.prod/sitios/fundacion-santa-ana/archivos/2010-09-24-descartes.pdf, pp. 9-16.

[135] Descartes conocía muy bien la *Summa philosophiae quadripartita* de Eustaquio de San Pablo, e incluso quiso escribir un comentario a este libro; cf. PERLER, D.: *Descartes, critique de la théorie médiévale des species*, en BIARD, J. *et al.*: *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 142.

[136] Cf. SCRIBANO, E.: *Descartes*, en MELCHIORRE, V. (Dir.): *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Tomo III. Bompiani, Milano, 2006, pp. 2708-2709. La visión cartesiana sobre este punto depende de su ontología no aristotélica; Descartes reemplaza la teoría de las formas sustanciales por su visión de las sustancias pensante y extensa. En ese contexto, no hay formas que comunicar durante el proceso perceptivo: cf. PERLER, D.: *Descartes, critique de la théorie médiévale des species*, p. 146-151.

[137] Cabe destacar que Descartes no acepta las especies sensibles, y nunca habla de las inteligibles: «First of all, it is important to realize that Descartes destroyed the intentional species by ridiculizing only *sensible* species, depicting the latter 'flying little images'. […] A second remark about Descartes' quarrel with Scholastic psychology is in order here,

facticias (o ficticias). Las últimas son producto del intelecto mismo, las primeras (que son las propiamente 'claras y distintas') son sobre todo las de orden metafísico, mientras que las adventicias están relacionadas con la realidad física y con las sensaciones, que son la ocasión para que esas ideas se vuelvan patentes. Las ideas tienen un contenido objetivo más allá del mero pensar[138], el cual, sin embargo, está virtualmente presente en ellas. La obra cartesiana, de hecho, es un esfuerzo por justificar esas ideas, un esfuerzo para justificar el alcance metafísico de la inteligencia[139]. En este sentido, el pensamiento de Descartes se encuentra con la misma dificultad que hemos observado en otros autores: la adecuación de la representación con la cosa misma, o bien, de la cosa *in esse objectivo* que está en el intelecto con la cosa *in esse subjectivo* o *formaliter existens* fuera del alma.

---

concerning the fact that Descartes was absolutely silent about *intelligible* species». SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo II, p. 363.

[138] «Si autem de ideâ Solis quæratur quid sit, & respondeatur illa esse rem cogitatam, quatenus est objective in intellectu, nemo intelliget illam esse ipsum solem quatenus in eo extrinseca ista denominatio est; neque ibi, *objective esse in intellectu*, significabit ejus operationem per modum objecti terminare, sed in intellectu eo modo esse quo solent ejus objecta, adeo ut idea solis sit Sol ipse in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in cœlo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu esse solent; qui sane essendi modus longe imperfectior est quàm ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi». DESCARTES, R.: *Objectiones doctorum aliquot virorum in prœcedentes meditationes cum responsionibus authoris,* Primae responsiones, pp. 102-103.

[139] «No ha de confundirse la cuestión del realismo con la del origen o génesis de las ideas en la realidad de nuestra vida mental. Descartes, que acepta el origen adventicio, es decir, empírico de las ideas físicas, señala en general un origen innato a las ideas de orden metafísico. Pero ello no lo hace menos realista, pues su innatismo nos remite al origen de nuestras ideas en la realidad de nuestra propia mente, pero en cuanto ella ha sido dotada por Dios, realidad suma y perfectísima de la que procede toda otra realidad, de una luz natural que le permite percibir ideas y captar las verdades eternas. Pero él mismo nos aclara que no se trata de unas ideas puestas ya en acto con nuestra mente, sino dadas como una objetividad virtual en ella. Es claro que Descartes no admite la abstracción en sentido aristotélico, pero tampoco desliga absolutamente la captación de las ideas metafísicas de la percepción sensible. Pues ésta le brinda a la razón objetos concretos a los que son aplicables esas ideas que están en germen en la luz de la mente, dando ocasión a su actualización, pero sin determinar su contenido, cuyo origen está en la esfera del espíritu, de donde en última instancia brota todo lo que es: lo natural, del Espíritu infinito en perfección que es Dios; lo artificial, del espíritu finito del hombre». MAYEREGGER, C.: *Descartes*, pp. 72-73.

Él resuelve esta adecuación apelando a la unidad de origen de las ideas innatas y de las cosas. Dios, por lo tanto, asegura la correspondencia entre la representación y el mundo.

La difusión de la obra cartesiana puso nuevas cuestiones a consideración de los filósofos. En cuanto a las representaciones mentales, el vocablo *idea* en pocos años ocupará el lugar del antiguo término *species*; el origen de las ideas –si innatas, si adquiridas– será un tema de discusión; los cuestionamientos al realismo metafísico se irán también acentuando; y la inclinación hacia el representacionismo –es decir, hacer de nuestras propias representaciones el objeto de conocimiento– se irá incrementando.

5. LAS REPRESENTACIONES MENTALES EN EL EMPIRISMO Y EN EL IDEALISMO

Entre los siglos XVII y XIX, la tendencia representacionista se profundiza y se vuelve más difícil justificar que la representación corresponda a la cosa o que el conocimiento, en definitiva, sea de la cosa como es. Este movimiento encuentra su más sofisticada expresión en Kant. Los autores idealistas posteriores a Kant tienden a resolver esta cuestión, pero no volviendo la atención sobre las cosas, sino sobre el sujeto.

a) El empirismo

La escuela empirista tuvo un amplio desarrollo en las Islas Británicas[140]. *John Locke* (1632-1704) sostiene que todas las ideas provienen de las sensaciones (él rechaza las ideas innatas) y pueden muy bien asimilarse a las imágenes. Solamente la idea de Dios y la de la propia

[140] P. Gassendi (1592-1655) anticipó la tendencia empirista en la polémica que sostuvo con Descartes. Allí, él se opuso a todo modo de conocer la esencia de las cosas (sea según la doctrina clásica aristotélica o la del propio Descartes) porque la mente no tiene acceso directo al mundo y los datos sensibles sólo sirven para interpretar la experiencia, puesto que nunca son completos. Además, fue uno de los últimos filósofos que aún usó el término *species* (aunque prácticamente intercambiable con *idea*): cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo II, p. 355, n. 11, y pp. 406-407.

alma parecerían no tener un correlato sensible[141]. Por otra parte, cada idea es un objeto inmediato de percepción o pensamiento, distinto de las cosas mismas, que no son inmediatamente percibidas. Las ideas simples son las cualidades sensibles, que son indivisibles, y también todo lo que no puede ser definido, es decir, que no puede ser analizado. La idea de 'amarillo' es un ejemplo de las primeras, mientras que la idea de 'dolor' es uno de las segundas. Una vez hecha esta afirmación, las funciones del intelecto son yuxtaponer, combinar o separar ideas simples, de manera tal de concebir ideas complejas. Estas ideas complejas pueden ser más o menos generales; la idea de 'madre', por ejemplo, es una abstracción a partir de la idea de una madre en un contexto concreto, a la cual se le han ido quitando las características que la singularizan. Una idea general, entonces, denomina un tipo de cosas, a la cual corresponde un nombre general.

La relación entre palabras e ideas es muy estrecha[142]. Locke sostiene que las ideas son signos naturales de las cosas, y que las palabras son signos convencionales de las ideas. La relación entre las ideas y las cosas es de significación y de representación; sin embargo, las ideas no son copias exactas de la realidad, puesto que no la representan absolutamente, sino con respecto al sujeto cognoscente: son las ideas de un sujeto[143].

David Hume (1711-1776), en cambio, no llama a los objetos de la mente 'ideas', sino 'percepciones', las cuales se pueden dividir en 'ideas' e 'impresiones'. La diferencia entre ellas está dada porque las impresiones se dan simultáneamente con las sensaciones y, por lo tanto, son más intensas; las ideas, en cambio, no suponen una coexistencia con la sensación ni son intensas. Cada idea representa y corresponde a una impresión. Así pues, las

[141] En esta línea, algunos intérpretes creen encontrar fundamento para distinguir 'ideas' (que serían las imágenes) y 'conceptos' (que serían las representaciones mentales que no son imágenes) en Locke; cf. CHAPPELL, V.: *Locke's theory of ideas*, en CHAPPELL, V. (Ed.): *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 44-45.

[142] «And that which makes it yet harder to treat of mental and verbal propositions separately, is, that most men, if not all, in their thinking and reasonings within themselves, make use of words instead of ideas, at least when the subject of their meditation contains in it complex ideas». LOCKE, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 5, 4.

[143] Cf. GUYER, P.: *Locke's philosophy of language*, en CHAPPELL, V. (Ed.): *The Cambridge Companion to Locke*, pp. 123-124.

ideas de Hume se concentran sobre las imágenes que permanecen en nosotros después de las impresiones. Él establece una serie de reglas de asociación de ideas (semejanza, contigüidad, causalidad), por las cuales de las más simples se pasa a las más complejas.

Hume no cree encontrar explicaciones meramente racionales para justificar el origen de nuestras ideas. La razón es incapaz de decidir si son producidas por los objetos, por el poder de la mente o si vienen de Dios. Por otra parte, la existencia de las cosas mismas y la identidad personal resultan problemáticas a la mera razón[144]. La razón, podríamos decir, está cerrada sobre sí misma, y el hombre en cuanto filósofo se vuelve escéptico. Todo lo que puede conocer racionalmente son sus propias ideas. El acceso a las cosas se da en el ámbito de las 'creencias'. Las creencias pertenecen a la parte sensitiva del hombre, puesto que se rigen por la costumbre. Sin embargo, uno no puede creer lo que quiere. Hay dos principios que regulan las creencias: una conjunción entre dos cosas distintas que se mantiene constante crea una unión en la imaginación, y las impresiones presentes (la conjunción observada) transmiten su intensidad a las ideas asociadas a ellas[145]. De esta manera, dada la solidez y permanencia de esta conjunción, se establece una creencia concreta. Así sucede, por ejemplo, con la creencia en el principio de causalidad o con la creencia en la existencia de la sustancia, las cuales se sostienen por la conjunción firme de distintas impresiones. Sin embargo, ni el principio de causalidad ni la existencia de una sustancia que sea el sustrato en el cual inhieren las cualidades observables pueden ser demostrados desde nuestras ideas. Éstas, de hecho, sólo reflejan algunas impresiones fragmentarias desde las cuales no se puede afirmar racionalmente la existencia absoluta de ninguna sustancia o el principio de causalidad. Por esta razón, las afirmaciones que el hombre habitualmente hace sobre las cosas en sí mismas pertenecen al ámbito de las creencias, no del conocimiento racional.

El conocimiento racional, entonces, es conocimiento de las propias ideas. Pero las ideas generales, ésas que, según Locke, denominaban a un tipo de cosas, no existen. Lo que sí existe son palabras que se aplican a un conjunto de ideas, las cuales tienen ciertas semejanzas entre sí. Cuando

[144] Cf. STROUD, B.: *Hume*. Routledge, London, 1995, pp. 136-140.
[145] Cf. *Ibid*., pp. 68-77.

oímos la palabra 'perro', se nos hace presente la imagen de *un* perro, con determinadas cualidades y cantidades. Pero aplicamos la palabra a todas aquellas otras ideas que son semejantes a este perro. El poder de significación de las palabras nos hace pensar que tenemos ideas generales, pero esto no es así, sólo existen ideas particulares que, por costumbre, están asociadas a otras ideas particulares[146].

Con Hume asistimos a un representacionismo cerrado sobre el sujeto mismo. No hay un conocimiento de las cosas o una representación mental de ellas mismas. Lo que tenemos son ideas que provienen de las sensaciones. Y nuestro conocimiento alcanza solamente eso: nuestras sensaciones.

b) Thomas Reid

Contra el representacionismo de filósofos como Hume se alza la filosofía de *Thomas Reid* (1710-1796). La critica de este autor a la teoría de las ideas parte de que, quienes sostienen tal teoría, dudando de la existencia de las cosas, sin embargo no dudan de la existencia de las ideas[147]. La primera objeción de Reid a esta teoría es que es directamente contraria al sentido universal de los hombres no instruidos en filosofía. Así, si alguno de ellos preguntara a un filósofo si existe un ser sustancial llamado 'sol' o 'luna', las respuestas que recibiría serían que sí, pero que sólo conocemos sus representaciones en nosotros (según Locke) o que no existen en absoluto, sino que sólo hay ideas de ellos conectadas por ciertas relaciones

[146] Cf. *Ibid*., pp. 37-41.

[147] «Nor do I dispute the existence of what the vulgar call the object of perception. These, by all who acknowledge their existence, are called real things, not ideas. But Philosophers maintain, that, besides these, there are immediate objects of perception in the mind itself: That, for instance, we do not see the sun immediately, but an idea; or, as Mr. Hume calls it, an impression, in our own minds. This idea is said to be the image, the resemblance, the representative of the sun, if there be a sun. It is from the existence of the idea that we must infer the existence of the sun. But the idea, being immediately perceived, there can be no doubt, as Philosophers think, of its existence». REID, T.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, II, XIV, p. 171, 29-39.

en nuestras mentes, lo cual sería contrario al sentir universal de los hombres[148].

Otras objeciones de Reid van contra la afirmación de otros filósofos sobre la evidencia de la existencia de las ideas y contra el hecho de que, quienes afirman esa evidencia, no se ponen de acuerdo sobre la naturaleza de tales ideas. Además, la afirmación de la existencia de las ideas responde, en general, al deseo de los filósofos de explicar mejor las operaciones de la mente, pero, según Reid, en realidad se trata de una afirmación que oscurece la comprensión de dicha actividad. En efecto, las ideas explican bien los recuerdos y la imaginación de cosas que no existen, pero no la percepción actual. Explicar todas estas actividades por medio de la percepción de ideas implica reducir todas las operaciones mentales a un único tipo de acción, lo cual es contrario a lo que la experiencia enseña a los hombres.

La cuestión central, en definitiva, es que esta teoría va contra el sentido común de los hombres[149]. La filosofía de Reid es, justamente, una filosofía del sentido común. El sentido común indica que, cuando percibimos algo, no estamos percibiendo la 'idea' o 'impresión' de esa cosa, sino la cosa misma. Así, Reid sostiene que antes de las ideas hay juicios fundamentales y primarios que son evidentes por sí mismos y que, en cuanto que pertenecen a la experiencia, deberían guiar a la filosofía.

Los principios del sentido común constituyen una fuente de conocimiento distinta de los sentidos[150]. Además, pertenecen a la naturaleza humana, aunque no se podrían denominar 'ideas innatas'[151]. Se trata del fundamento de todo razonamiento y de toda ciencia[152]. Estos principios pueden ser de verdades necesarias (como los axiomas lógicos y matemáticos o los primeros principios de la moral y la metafísica) o de verdades contingentes (como la afirmación de que lo recordado existió o lo percibido distintamente existe).

[148] Cf. *Ibid*., pp. 172, 29-173, 10.
[149] Cf. *Ibid*., p. 185, 36-40.
[150] Cf. HAGE FERNÁNDEZ, R.: *Lenguaje y Sentido Común en Thomas Reid*. Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, 1994, p. 14.
[151] En este punto, habría una ambigüedad en el pensamiento de Reid, ya que, rechazando que se adquieran experiencialmente, sin embargo no los considera innatos. Cf. *Ibid*., p. 35.
[152] Cf. *Ibid*., pp. 25-26.

De esta manera, T. Reid elabora una filosofía que rechaza el representacionismo volviendo a la sensatez del sentido común de la humanidad, que reconoce, por ejemplo, que percibe objetos (y no ideas) cuando efectivamente está percibiendo algo. Su postura se alza particularmente contra el escepticismo de Hume, considerando la filosofía de este autor como «destructora de la fe de los creyentes, de la ciencia filosófica y de la prudencia del hombre ordinario»[153], valores todos que Reid intenta rescatar.

c) Kant

Immanuel Kant (1724-1804), aunque formado en la corriente racionalista[154], recibió una gran influencia de las obras de Hume. La evolución de su pensamiento se forja en la confrontación de estas dos tradiciones. En la *Dissertatio* de 1770, Kant sostiene que, si bien las representaciones sensibles no alcanzan los *nóumenos* (es decir, las cosas en sí) sino sólo los *fenómenos* (es decir, el modo de aparecer de las cosas), el entendimiento es capaz de formar representaciones intelectuales que alcancen los *nóumenos*[155].

[153] *Ibid*., pp. 39-40.
[154] Un exponente de esta tradición fue G. W. Leibniz (1646-1716). Según este autor, el conocimiento se basa en ideas, las cuales tienen un contenido innato, el cual no está actualmente presente, sino que las ideas son virtuales, son como facultades (o disposiciones, o cualidades) activas capaces de producir conceptos o nociones. Los conceptos son, podríamos decir, las ideas actualmente concebidas. Este paso de la virtualidad a la actualidad no está dado por alguna especie de influencia del cuerpo sobre el alma. Este paso se relaciona con la conciencia. La conciencia que acompaña a la percepción se dice 'apercepción'. Los conceptos o nociones son representación de algo según el principio de armonía preestablecida, es decir, según la regulación divina de todas las cosas por la que a los acontecimientos mentales corresponden acontecimientos físicos, como si fueran dos relojes independientes que van marcando la misma hora. La representación mental es un accidente del alma que representa directamente un cambio accidental en el cuerpo, y, mediatamente, un cambio accidental en las sustancias externas. Cf. SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis*. Tomo II, pp. 527-529; BECK, L. W.: *Early German Philosophy*. Thoemmes Press, Bristol, 1996, pp. 228-229.
[155] «Patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes *uti apparent*, intellectualia autem *sicuti sunt*». KANT, I.: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 2, § 4. Algunas cartas y textos menores atestiguan cómo esta convicción entra en crisis en los años

Con la *Crítica de la Razón Pura*, Kant presenta su nueva concepción del conocimiento humano. En primer lugar se ocupa del conocimiento sensible. Éste parte de una serie de representaciones, es decir, de una serie de datos tal como aparecen en la conciencia, que surgen del hecho de que la sensibilidad es afectada por los objetos[156]. La *intuición*, es decir, la referencia inmediata de un conocimiento a su objeto, es siempre sensible; la posibilidad de una intuición intelectual, que Kant había aceptado durante su período precrítico, ahora es desterrada. La intuición, en sí misma, puede ser empírica o pura. La primera se refiere al objeto mediante la sensación, es decir, mediante el efecto que produce ese objeto sobre la capacidad de representación[157]. La segunda no es empírica y no hay nada en ella que pertenezca a la sensación, y se refiere a las formas puras de la sensibilidad: al espacio y al tiempo. En estas formas puras se da toda percepción, sea de objetos o de estados de ánimo, ya que cualquier objeto o cualquier estado de ánimo es percibido en el espacio y en el tiempo, y no sin ellos; pero el espacio y el tiempo pueden ser considerados en sí mismos sin considerar al mismo tiempo algún objeto o estado de ánimo. Las representaciones de espacio y de tiempo, entonces, son las formas *a priori* de la sensibilidad, es decir, las condiciones de posibilidad de todo conocimiento sensible[158].

Kant sostiene que el conocimiento sensible alcanza los *fenómenos* (es decir, la apariencia de las cosas o el modo en el que aparecen a la conciencia), no los *nóumenos*. Esto no implica un mero relativismo, puesto que la estructura que conforman el espacio y el tiempo, formas *a priori* de la sensibilidad, libera al conocimiento de la subjetividad individual, y, como dice Colomer, «lo sitúa en el nivel de la intersubjetividad constituida, lo que Kant denominará la "conciencia en general". Fenómeno no dice ni "ficción

---

siguientes, en la medida en que se profundiza la necesidad de establecer el contacto entre el conocimiento sensible e inteligible, que la *Dissertatio* no resolvía totalmente: cf., por ejemplo, KANT, I.: *Carta a Marcus Herz*, en KANT, I.: *Los principios del mundo sensible y del inteligible*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1980, pp. 82-83.

[156] Cf. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1986, p. 65. Esta edición contiene tanto el texto de la primera edición como el de la segunda de la *Crítica de la Razón Pura*. Si no indicamos lo contrario, nos referiremos siempre a la segunda edición.

[157] Cf. *Ibid*., p. 65.

[158] Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo I. Herder, Barcelona, 1986, pp. 89-91.

subjetiva" ni "realidad objetiva", sino relación inmediata del sujeto y del objeto. En el fenómeno son siempre considerados los objetos y aun las cualidades que les atribuimos como algo dado; sólo que en cuanto que esta cualidad depende del modo de intuición del sujeto, el objeto como fenómeno se distingue del objeto como cosa en sí»[159].

La novedad de la *Crítica de la Razón Pura* con respecto al conocimiento intelectual es que el entendimiento no se representa ahora las cosas tal cual son, sino tal cual aparecen. La lógica del fenómeno rige al conocimiento sensible y al conocimiento inteligible. La unión entre uno y otro nivel del conocimiento es un punto capital de la obra kantiana: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a los conceptos)»[160].

La imaginación tiene, en este proceso, un rol fundamental, ya que un objeto es siempre una síntesis de representaciones, es decir, implica una multiplicidad de representaciones reunidas de hecho y un concepto normativo de esa reunión. Lo primero es la acción de la imaginación trascendental; lo segundo pertenece al ámbito intelectual.

El pasaje es, entonces, del fenómeno al objeto. Para alcanzar la condición de objeto, el fenómeno debe ser revestido de las condiciones *a priori* del entendimiento. Kant deduce estas condiciones no partiendo de la experiencia, sino afirmando que son trascendentales, esto es, pertenecientes al mismo entendimiento como condición de posibilidad del conocimiento objetivo[161]. Kant analiza la actividad más importante del intelecto, que es el juzgar. A partir de los diversos tipos de juicios, concluye que hay doce categorías *a priori* que pertenecen al entendimiento y se aplican a los fenómenos, constituyéndolos en objetos.

---

[159] *Ibid*., p. 97.
[160] KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, p. 93. Es un mérito innegable de Kant haber recuperado, a su modo, la vinculación entre la sensibilidad y el entendimiento en el conocimiento humano. Ésta se encontraba escindida, ya en el empirismo (que en líneas generales reducía todo conocimiento a la sensibilidad), ya en el racionalismo (que reducía todo conocimiento válido al conocimiento intelectual).
[161] Cf. DEMANGE, D.: *Métaphysique et théorie de la représentation*, pp. 13-18.

Por lo tanto, la representación intelectual es aquella en la que los conceptos puros o categorías se aplican al fenómeno sensible. Estas categorías sintetizan o construyen sintéticamente la experiencia, generando una representación de nivel superior, categorial, es decir, el objeto. Las categorías dan al fenómeno la calidad de «algo unitario, idéntico a sí mismo, inteligible, verdadero»[162]. De este modo, Kant supera algunas de las dificultades advertidas por Hume respecto del alcance cognoscitivo de la razón.

La unidad de todas las representaciones tiene su fundamento en Kant en el 'yo pienso', representación que acompaña a todas las representaciones: «El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. [...] Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación»[163]. Aquí convendría distinguir que la palabra 'representación' adquiere dos sentidos: contenido conocido y acción cognoscitiva[164]. La conciencia intelectual del 'yo pienso' es la 'apercepción pura' de sí mismo como sujeto cognoscente, anterior a toda otra representación –incluso a la 'apercepción originaria', que es empírica– y hace que las representaciones pertenezcan al sujeto cognoscente. Sin embargo, el 'yo pienso' es una representación simple y vacía de contenido: todo juicio sobre él lo implica como condición, y así nunca podemos considerarlo por separado[165].

La representación es, entonces, representación del objeto, no de la cosa en sí (es más, podríamos decir que es el objeto mismo de

162 LLANO, A.: *El enigma de la representación*. Síntesis, Madrid, 1999, p. 90
163 Cf. KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, pp .153-154.
164 Cf. LLANO, A.: *El enigma de la representación*, pp. 68-72.
165 Cf. *Ibid*., pp. 94-102.

conocimiento), y también es representación del sujeto[166]. Así, en el sistema kantiano el sujeto condiciona al objeto; he ahí su revolución copernicana. El sujeto trascendental es la sínteis de las estructuras *a priori* que hacen posible al objeto. Y el fenomenismo es la consecuencia de este planteo: el conocimiento se limita al campo de la manifestación de las cosas para nosotros, no ya de las cosas en sí, que permanecen desconocidas[167]. Se trata de un representacionismo fuerte: sólo conocemos –bajo el régimen de las estructuras *a priori*– nuestras representaciones.

d) Hegel

Aunque nuestra presentación se concentrará en Hegel, cabe decir que los autores idealistas, en general, intentan superar el pensamiento kantiano asumiendo sus conclusiones, pero apelando a una metafísica monista que permita resolver el fenomenismo y la oposición entre el 'yo pienso' y la 'cosa en sí' en el interior de una única sustancia[168].

---

[166] «Según Kant, la libertad es el fundamento tanto del ser como del conocimiento. Pero el filósofo de Königsberg piensa que libertad y naturaleza son, en último análisis, incompatibles. En consecuencia, ni el cognoscente ni la cosa tienen propiamente naturaleza. Ambos extremos son una mera *x*. De hecho, Kant frecuentemente escribe: *cosa en sí = x*. Y, según acabamos de comprobar, también escribe: *yo pienso = x*. Para mí mismo, yo mismo soy tinieblas. Yo soy sólo yo mismo en cuanto actúo respecto a otra cosa; pero la interna estructura de esta otra cosa tampoco puede ser conocida. Así pues, el conocimiento intelectual es un representar exento y casi sustantivo; es pura espontaneidad, acción pura, acción trascendental, limitada por dos incógnitas». LLANO, A.: *Naturalismo y trascendentalismo en la teoría kantiana del conocimiento*, «Anuario Filosófico», 37 (2004), p. 556.

[167] Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo I, pp. 199-201.

[168] Sin dudas, la filosofía de Spinoza influyó en la concepción idealista de una única sustancia. Por otra parte, cabe recordar que la 'ciencia intuitiva' es el ideal de conocimiento de Spinoza (1632-1677), y son las ideas adecuadas –y no las imágenes, que son representaciones inadecuadas– las que manifiestan la esencia objetiva de las cosas: cf. SPINOZA, B.: *Ética*, II, 40, *escolio* 2 y II, 49, *escolio*. Spinoza sería, en cierta medida, un antirrepresentacionista, pero dentro de un esquema monístico y, en definitiva, gnóstico: cf. MEINVIELLE, J.: *De la cábala al progresismo*. Epheta, Buenos Aires, 1994, pp. 190-196; VIEILLARD-BARON, J.-L.: *Hegel et l'idéalisme allemand*. Vrin, Paris, 1999, pp. 353-360. Para el tema de la representación en Fichte (1764-1814), Schelling (1775-1854) y Schopenhauer (1788-1860), cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II. Herder, Barcelona, 1986, pp. 35-43, 84-91; QUINTANA CABANAS,

El sistema de *Georg W. F. Hegel* (1770-1831) ha sido llamado *idealismo absoluto*. En su planteo, se encuentra al inicio y al final el espíritu, pero de tal manera que es, en el inicio, idea, y al final, espíritu absoluto. Se trata de un monismo, una única sustancia (en cuanto soporte ontológico de todos los predicados), que es sujeto (en cuanto autoconciencia y ser para sí mismo) y que se desarrolla evolutivamente, en la que pensar y ser se identifican[169]. La empresa hegeliana, entonces, consiste en mostrar los sucesivos pasos lógicos (y, por lo tanto, metafísicos e históricos) por los que la idea llega a ser espíritu absoluto[170]. Estos pasos son: «1. La *lógica* o ciencia de la idea en sí y para sí; 2. La *filosofía de la naturaleza* o ciencia de la idea en su ser otro; 3. La *filosofía del espíritu* o ciencia de la idea que a partir de su ser otro retorna a sí misma»[171].

La dialéctica es el armazón metafísico y lógico del despliegue del espíritu y, por lo tanto, también de la filosofía. La dialéctica tiene tres momentos: *tesis*, que es la afirmación de un contenido determinado; *antítesis*, que es la negación de la tesis; y *síntesis*, que es la negación de la negación, la superación de la tesis y de la antítesis en un nivel superior. Según el sentido del verbo alemán *aufheben* ('conservar', 'mantener' y, al mismo tiempo, 'suprimir', 'anular'), la síntesis es 'suprimir' y 'conservar' la tesis y la antítesis[172].

Hegel estudia la realidad psicológica de la representación, entre otros pasajes, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 451-464. Ella se encuadra dentro del siguiente esquema, donde se ven las partes de la

J. M.: *Paralelo entre la ontología del conocimiento de Schelling y la de Santo Tomás*, «Estudios Filosóficos», 19 (1970), pp. 519-539; GROSOS, P.: *Système et subjectivité*. Vrin, Paris, 1996, pp. 105-107.

[169] «Il faut penser l'Absolu non seulemente comme *substance*, ce que fait Schelling à la suite de Spinoza, mais aussi comme sujet. La critique du formalisme […] implique que la forme se développe elle-même en tant que contenu nécessaire, non plus comme *sujet-objet subjectif* (Fichte) ou *objectif* (Schelling) mais comme *sujet* au sens hégélien de *l'identité spéculative de l'être et de la pensée*». GIASSI, L.: *L'esprit selon Hegel*, 2012: http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_esprit-hegel-giassi.pdf, p. 8.

[170] Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo II, pp. 153-158, 180-181 y 305-308.

[171] *Ibid*., p. 201.

[172] Cf. *Ibid*., p. 189.

Enciclopedia y las subpartes del desarrollo de la filosofía y, entonces, de la idea, que están implicadas con la representación:

I. Ciencia de la lógica
II. Filosofía de la naturaleza
III. Filosofía del espíritu:
  1. Espíritu subjetivo:
    A. Antropología
    B. Fenomenología del espíritu
    C. Psicología:
      a. El espíritu teorético:
        α) intuición
        β) representación
        γ) pensar
      b. El espíritu práctico
      c. El espíritu libre
  2. Espíritu objetivo
  3. Espíritu absoluto

Según este esquema, la representación se opone dialécticamente a la intuición, es su antítesis. La intuición es el inmediato encontrarse determinado de la inteligencia. La representación, en cambio, es el modo de presentación cognitivo de la realidad según el recuerdo, la imaginación (que incluye la significación y el lenguaje) y la memoria. En la intuición, los objetos determinan a la inteligencia como algo distinto de ella; en la representación, en cambio, eso que ha determinado a la inteligencia pasa a ser parte de ella, aunque todavía ésta se encuentre afectada de subjetividad unilateral.

La representación implica una apropiación de lo que en la intuición aún aparecía exterior a la inteligencia, pero todavía manifiesta una diferencia inmediata entre el sujeto y el objeto. En el pensar, síntesis de la intuición y la representación, se niega la dualidad sujeto-objeto, conservando el contenido de la representación: «La inteligencia es *re-cognoscente*; *conoce* una intuición en tanto ésta es ya suya: [conoce] además

la cosa en el nombre; ahora empero *su* universal es para ella con la doble significación de lo universal en cuanto tal y del mismo universal en cuanto inmediato o ente, con lo cual lo conoce como lo universal verdadero que es la unidad abarcante de sí mismo con su otro, el ser. La inteligencia es así cognoscente *para sí en ella misma*; *en ella misma* lo *universal* es *su* producto, el *pensamiento* es la cosa: identidad simple de lo subjetivo y lo objetivo. La inteligencia sabe que lo que es *pensado*, *es*; y [sabe] que lo que *es*, solamente *es* en tanto es pensamiento *para sí*; el *pensar* de la inteligencia es *tener pensamientos*; ellos son como contenido suyo y objeto»[173]. La oposición dialéctica entre la intuición y la representación se resuelve, entonces, por la mediación del concepto. La tarea filosófica es la superación de la representación en el concepto. Esta labor no es fácil, y existe una cierta incapacidad para mantenerse siempre en el orden de los conceptos. Por eso, la ciencia hace de mediación en este pasaje de la representación al concepto y del concepto a la representación, de manera que el uso fáctico de la representación encuentre alguna legitimidad[174].

En Hegel, entonces, cabe decir que las representaciones constituyen un momento del espíritu teorético opuesto a la intuición y que se resuelven en el pensar. Aunque nuestro autor no considera que el pensamiento se detenga en sus propias representaciones, sino que el paso a la razón, a la filosofía, lleva al conocimiento absoluto de la realidad tal cual es, señalamos que ve esa 'realidad' desde una metafísica monista.

6. La reaparición de la intencionalidad y el antirrepresentacionismo

Los filósofos que vinieron después del idealismo constituyen un grupo heterogéneo y difícil de sistematizar. Dado el tema de nuestra investigación, nos concentraremos en dos puntos que consideramos fundamentales: el

[173] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 465. Trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2008.

[174] Cf. GROSOS, P.: *Système et subjectivité*, pp. 110-111. La empresa hegeliana aborda toda representación, no solamente la cognitiva; así, la filosofía elabora científicamente lo que incluso la religión conoce bajo la forma de la representación. El pasaje al saber implica abandonar la representación por el concepto puro, esto es, por la idea, por la filosofía: cf. VIEILLARD-BARON, J.-L.: *Hegel et l'idéalisme allemand*, pp. 45 y 187.

antirrepresentacionismo y la reaparición de la temática de la intencionalidad. Este último punto está relacionado con la escuela fenomenológica, la cual, además, trata el tema de la representación.

a) Bergson

La oposición entre representación e intuición sobrevive al idealismo alemán e influye en el espiritualismo francés. Particularmente, en *Henri Bergson* (1859-1941) la distinción se vuelve fundamental. En su oposición al materialismo y al positivismo, Bergson critica el pensamiento puramente lógico o matemático. Los conceptos no tienen en cuenta la duración, sino en todo caso sólo el espacio. El pensamiento científico –que es absolutamente válido– explica los actos humanos, menos los libres. Los estudios sobre el cerebro explican la memoria, sin explicar el sentimiento del pasado, y el pasado como tal.

Frente al pensamiento cientificista que privilegia los conceptos, Bergson destaca la importancia de la 'intuición'. La intuición es la capacidad humana de alcanzar la duración misma. La duración puede ser 'pura' (o también 'real' o 'vivida') o bien 'sometida a la idea de espacio'. Esta última es la concepción del tiempo que tiene la ciencia positiva, la cual transforma el tiempo en un medio indefinido y homogéneo, divisible como el espacio, en el cual nuestros estados de conciencia pueden ser numerados. En cambio, la duración pura tiene en cuenta que los estados de conciencia son cualidades puras e inextensas y, como tales, no suponen la separación de un estado del otro, sino que, al contrario, supone el pasado en el presente, en el desenvolverse real de la vida[175].

Pensar intuitivamente es pensar en duración, es decir, es intuir lo vital en cuanto tal, la realidad en su devenir movida por el *élan vital*. La intuición es 'inmediata', en contraposición al carácter mediato y representativo de los conceptos; es 'intrínseca', porque penetra en el fondo mismo de la realidad, mientras que los conceptos de la ciencia positiva solamente captan desde afuera, al situarse en distintos puntos de vista; además, prolonga el instinto y tiene una cierta 'simpatía' con lo real por la cual capta a los objetos en lo

175 Cf. URDÁNOZ, T.: *Historia de la filosofía*. Tomo VI. BAC, Madrid, 1978, pp. 24-25.

único e irrepetible que tienen; percibe la movilidad y el cambio; y es 'fugaz', ya que supone un esfuerzo para romper con nuestro modo habitual de pensar con conceptos[176].

La inteligencia intenta comprender la materia inerte porque materia e inteligencia tienen un origen común: el *élan vital* o *élan créateur*. El hombre, impulsado por este *élan*, puede descubrir por intuición la génesis, el origen, de la naturaleza y la realidad. Para esto es fundamental tener presente la duración, y no detenerse sobre conceptos fijos, que no explican adecuadamente la realidad. El paso de la ciencia a la filosofía se da, entonces, con el paso de la lógica a la filosofía de la duración[177].

b) Brentano, Husserl y Heidegger

Así como el planteo de Bergson se enfrenta al positivismo que había invadido el quehacer filosófico, Brentano (1838-1917) y Husserl (1859-1938) son también exponentes de esa oposición. En estos autores encontramos una irreductibilidad de la conciencia a la ciencia positiva. Con ellos, el concepto de 'intencionalidad' reaparece en la filosofía.

Es mérito notable de *Franz Brentano* haber reintroducido el término 'intencional', tomado de los autores escolásticos, en el vocabulario filosófico de los siglos XIX y XX[178]. Al estudiar los actos mentales, Brentano parte de la experiencia de la percepción interna. Podríamos decir que parte de una investigación empírica de la conciencia. Él observa que, en cuanto tales y a diferencia de los actos físicos, los actos mentales se relacionan con un objeto que los cualifica intrínsecamente: yo siento, pienso, imagino *algo*. Esta cualidad de los actos mentales hace que éstos sean denominados 'intencionales': «Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la

[176] Cf. *Ibid*., pp. 52-54.
[177] Cf. VIEILLARD-BARON, J.-L.: *Hegel et l'idéalisme allemand*, pp. 349-352.
[178] Cf. PAREDES MARTÍN, M. d. C.: *Teorías de la intencionalidad*. Síntesis, Madrid, 2007, pp. 15-22.

referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente»[179].

El estatuto ontológico del objeto que cualifica intrínsecamente a los actos intencionales es el de 'irrealidad'. El acto, para Brentano, es una dimensión psíquica siempre real, mientras que el objeto es en sí mismo puramente mental y, aunque se refiera a algo exterior a la subjetividad, su estatuto ontológico es la irrealidad[180].

El objeto y la realidad a la que se refiere están vinculados por la relación de 'intencionalidad'. Como dice M. P. Chirinos, «la intencionalidad ha de entenderse como aquella relación que, partiendo de una dimensión estrictamente real –la del acto o del sujeto–, hace presente ante la conciencia algo que también lo es. Ese algo poseerá un estatuto mental irreal que remite de suyo a lo extramental»[181]. El objeto, por lo tanto, adquiere una importancia fundamental por la función que cumple: siendo una instancia irreal, cualifica a un acto mental y lo refiere a algo de la realidad. El objeto, por otra parte, no debe ser confundido con la 'representación'. La representación es para Brentano el acto psíquico fundamental, por el que algo es presentado a la conciencia. Sobre este acto surgen los demás, como juzgar, amar u odiar[182].

La representación, como todo acto mental, no contiene una 'cosa representada', sino que contiene un objeto inmanente. No se puede confundir un 'caballo representado' (o 'pensado') con el objeto inmanente

[179] BRENTANO, F.: *La psicología desde el punto de vista empírico*, II, 1, § 5. Edición utilizada: BRENTANO, F.: *Psicología*. Trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. 27-28.

[180] «Mientras el acto psíquico es lo verdaderamente real, el objeto es más bien la dimensión a la que éste se dirige, su término, que en sí mismo tampoco debe entenderse como algo real. De esta forma, [Brentano] deja a salvo dos puntos: por un lado, la irrealidad del objeto –*qua* objeto– y, por otro, su caracterización como *medio* para dirigirnos –a través suyo– hacia algo distinto de lo que él es: dicho con otras palabras, significa que nuestra conciencia se abre a 'términos', que pueden –aunque no siempre lo cumplen– remitir a realidades, en el sentido fuerte de la expresión, sin que ellos mismos lo sean». CHIRINOS, M. P.: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*. EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 71-72.

[181] *Ibid*., p. 75.

[182] Cf. *Ibid*., pp. 112-115.

'caballo' que cualifica intrínsecamente, por ejemplo, al acto de representar y lo remite a algo exterior a la conciencia[183]. Esta noción de 'objeto inmanente' hace en cierta medida que la intencionalidad así entendida se transforme en una especie de representacionismo. Como dice J. J. Sanguineti respecto de la intencionalidad brentaniana, «lo percibido ante todo no es la realidad, sino el objeto interior»[184].

Edmund Husserl es conocido como el fundador de la fenomenología. Su intención al elaborar su propia filosofía es la búsqueda del punto de partida radical para fundamentar todo el edificio filosófico. De allí sus diversos intentos y, por lo tanto, los distintos momentos en la evolución de su pensamiento[185].

Se podría decir, en líneas generales, que la fenomenología tiene dos vertientes: por un lado, es la teoría universal de la razón cognoscitiva, valorativa y práctica, es decir, es la ciencia que sienta las bases de otras disciplinas filosóficas estudiando cómo funciona la razón en relación con las ideas y los valores. Por otro lado, la fenomenología es la ciencia de las fuentes originarias, es decir, la ciencia que explora la subjetividad para sacar a la luz los elementos originarios del saber fenomenológico. El método fenomenológico implica en principio cuestionar la validez de los presupuestos comúnmente aceptados y volver la mirada sobre las cosas mismas en su donación inmediata a la conciencia para distinguir las

---

183 Cf. *Ibid*., pp. 74-77 y 314-328. Para una visión complementaria, cf. BOCCACCINI, F.: *Intentionnalité et intentionnalisme chez Brentano*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», 6 (2010): http://popups.ulg.ac.be/bap.htm, pp. 13-14 y 22-24. En las páginas señaladas de ambos estudios se profundiza la evolución del pensamiento de Brentano, con conclusiones ligeramente divergentes, cuyo tratamiento excede nuestro objetivo en estas páginas.

184 SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, «Tópicos», 40 (2011), p. 74; cf. también SPIEGELBERG, H.: *The Context of the Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, The Hague – Boston – London, 1981, p. 14.

185 Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo III. Herder, Barcelona, 1990, pp. 365-369. Colomer distingue tres etapas en el filosofar de Husserl: «La primera etapa, *eidética*, está dominada por la búsqueda de las esencias; la segunda etapa, *trascendental*, introduce en la fenomenología el interés crítico de Descartes y Kant; la tercera etapa, *existencial*, preanuncia la evolución ulterior de la fenomenología en la dirección del pensamiento de Heidegger». *Ibid*., p. 369.

opiniones subjetivas del conocimiento objetivo[186]. De allí la importancia de los 'fenómenos', es decir, de la manifestación de las cosas mismas, del objeto justo como aparece. La fenomenología, entonces, reflexiona sobre el modo como los objetos se muestran ellos mismos y sobre las condiciones de posibilidad de dicha manifestación.

Husserl toma de Brentano el concepto de 'intencional' y el concepto de 'acto psíquico' en sus dos caracterizaciones fundamentales: como todo fenómeno que contiene intencionalmente un objeto, y como un acto que es una representación o bien que supone una representación. Asimismo, rechaza el psicologismo, que reduce todo acto racional a un fenómeno psíquico, confundiendo el acto psíquico (*noesis*) y el contenido objetivo de ese acto (*noema*). El principio de no contradicción, por ejemplo, no se puede reducir a los mecanismos psicológicos humanos; su conocimiento depende de ciertos mecanismos, pero no así su verdad, que se impone por la necesidad misma del objeto ideal[187]. La raíz del error psicologista estribaría en no reconocer la intencionalidad, es decir, la propiedad fundamental de la conciencia por la que es determinada por objetos ideales[188].

La primera caracterización del acto psíquico (contener intencionalmente un objeto) es la que da la cualidad de estos actos en cuanto que distintos de los físicos. A estos fenómenos así considerados, Husserl los llama *vivencias intencionales*. El concepto de 'vivencia' se refiere en general a los acontecimientos que constituyen la unidad real de la conciencia del individuo psíquico correspondiente. «Indiquemos en seguida que este concepto de *vivencia* puede tomarse de un modo fenomenológico puro, esto es, de tal suerte que resulte eliminada toda referencia a una

[186] Cf. ESCUDERO, J. A.: *Introducción*, en HUSSERL, E.: *La idea de la fenomenología*. Herder, Barcelona, 2011, p. 12.
[187] Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo III, p. 375.
[188] Hay una distinción entre 'contenido' y 'objeto' en Husserl. En líneas generales, podríamos decir que el contenido es el sentido del *noema*, por el cual se refiere a un objeto. Por ejemplo, dos actos de conciencia cuyos contenidos fueran 'un triángulo equilátero' y 'un triángulo equiángulo' respectivamente, tendrían dos sentidos diversos, que, sin embargo, los referirían al mismo objeto: cf. HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, 4, 1, §§ 129, 131 y 133. Trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 338.; cf. también DE MURALT, A.: *La idea de la fenomenología*. UNAM, México, 1963, pp. 295-303.

existencia empírico-real (a los hombres o a los animales de la naturaleza)»[189]. El concepto de vivencia desde un punto de vista fenomenológico puro, entonces, prescinde de la existencia empírico-real de su objeto. Pero lo que la hace 'intencional', justamente, es la referencia a un objeto, sea que éste exista o no. «El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada»[190]. Por eso no cabe una distinción real entre el objeto intencional y el objeto real: «El objeto intencional de la representación *es el mismo* que su objeto real y –dado el caso– que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos. El objeto trascendente no sería el objeto de esta representación, si no fuese su objeto intencional»[191]. Según la actitud natural, no hay una distinción real entre el objeto exterior y el objeto intencional, pero sí existe en la consideración fenomenológica: cuando se estudia la vivencia intencional, lo importante es que ésta esté orientada hacia algo, y lo que fija esta dirección es, desde un punto de vista fenomenológico, el objeto intencional[192].

La segunda caracterización de los actos psíquicos es ser representación o basarse en una representación. En las vivencias intencionales se puede distinguir la materia y la cualidad. La materia, de modo general, es el objeto intencional al que se refiere la vivencia, mientras que la cualidad es el modo de referencia al objeto, como, por ejemplo, 'me imagino…', o 'juzgo…'. Entre estos modos de referencia, la representación es fundamental en tal grado que la materia de toda vivencia se expresa mejor diciendo que es un 'representar': «Una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del

---

[189] HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, V, 1, § 2. Tomo II. Trad. de M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 152.
[190] *Ibid.*, V, 2, § 11. Tomo II, p. 177. Cf. PHILIPSE, H.: *The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations*, «Philosophy Research Archives», 12 (1987), pp. 305-312.
[191] HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, V, 2, Apéndice. Tomo II, p. 227.
[192] El punto de vista fenomenológico implica no hacer entrar en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en su esencia. En el caso de la percepción, el objeto exterior entra en su esencia; es decir, lo que entra en la esencia de la percepción es que ésta es conciencia *de* una realidad. Esta realidad se puede describir en cuanto tal, pero una consideración fenomenológica de la percepción evita hacer juicios sobre ella, puesto que sólo considera la percepción en sí: cf. HUSSERL, E.: *Ideas relativas*, Libro I, 3, 3, § 90.

representar, que le hace *presente el objeto*»[193]. Así, en la representación no se distinguen la cualidad y la materia. Se la puede considerar como mera materia o mera cualidad. Las representaciones pueden recibir diversas cualidades y generar otros actos referidos a un mismo objeto intencional, el cual ellas hacen presente[194].

La representación (si es clara) tiene una legitimidad primitiva e inmediata respecto del darse de los objetos a la conciencia. Sin embargo, esta legitimidad es relativa e incompleta. Esto significa que la representación pone delante un objeto que no pertenece a la esfera de la percepción actual. «Con todo avance de representación en representación dentro de la serie que las va haciendo más distintas y cuyo último término se halla en el presente de la percepción, se robustece la representación. [...] Mas una vez traída la explicitación hasta el ahora actual, irradia retrospectivamente sobre la serie entera algo de la luz de la percepción y de su evidencia»[195].

Las representaciones claras, verificadas por la percepción, hacen posible una perfecta aprehensión de las esencias. Husserl pone el ejemplo de la ira: sólo se la puede estudiar fenomenológicamente por medio de las representaciones que tenemos de ella, ya que, en el momento en el que se la percibe, si uno se pone a estudiarla, la ira comienza a desaparecer. Los momentos en que podemos percibirla sirven para confrontar los resultados universales que la investigación fenomenológica ha adquirido sobre ella[196].

La representación reviste particular importancia para la intuición de esencias y de universales. Cabe aclarar que esta intuición deja afuera el hecho de que algo exista o no, es decir, lo primordial no es la facticidad de las vivencias intuitivas (internas o externas): «El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esta persona, dispuestos

[193] HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, V, 3, § 23. Tomo II, p. 231.
[194] El análisis que hemos hecho no agota los diversos significados del término 'representación' en Husserl. El mismo autor expone varios sentidos diversos de la palabra en *Investigaciones lógicas*, V, 6, § 44, pero el tratamiento de éstos iría más allá de los objetivos del presente capítulo.
[195] HUSSERL, E.: *Ideas relativas*, Libro I, 4, 2, § 141; cf. *Ibid*., Libro I, 4, 2, § 149 y Libro I, 4, 3, § 149.
[196] Cf. *Ibid*., Libro I, 3, 1, § 70.

ambos –aunque sea de una manera completamente indeterminada– en el orden del tiempo objetivo: todo ello son trascendencias y, como tales, son gnoseológicamente cero»[197]. En cambio, el punto verdaderamente importante reside en el acto reflexivo, posterior a la *epojé* o 'reducción fenomenológica', llamado 'ideación' que capta, intuye, la esencia del objeto como idéntico a sí mismo[198].

La 'reducción fenomenológica' es el proceso por el cual se obtiene un dato absoluto a partir de eliminar toda instancia trascendente. Así, no son considerados ni el yo ni el mundo, para concentrar la atención sobre lo dado (es decir, el fenómeno) en la apercepción (es decir, en la conciencia que acompaña a toda percepción). «Así pues, a todo fenómeno psíquico corresponde, por vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente (tomada individualmente) como dato absoluto»[199]. Para las esencias universales, el proceso es análogo: «En la pura intuición podemos descubrir el fenómeno absoluto justo como tal donación absoluta, pero en no menor grado también la universalidad»[200]. Así, la autodonación adecuada del objeto funda la evidencia necesaria para la intuición eidética.

La intuición eidética es la captación intuitiva de la esencia universal de un fenómeno puro. Ella tiene un lugar privilegiado en la fenomenología: «El proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica es su propiedad exclusiva, es el método específicamente filosófico, puesto que tal método pertenece de manera esencial al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, a toda crítica de la razón en general (es decir, también a la crítica de la razón valorativa y práctica)»[201]. Con esto, Husserl no quita valor a las representaciones, pero señala que ellas se ordenan a brindar el material adecuado para la reducción fenomenológica

[197] HUSSERL, E.: *La idea de la fenomenología*, III. Trad. de J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2011, p. 102.
[198] Cf. GABÁS, R.: *La intuición en las investigaciones lógicas de Husserl*, «Anales del Seminario de Metafísica», 19 (1984), pp. 169-194; MARTÍNEZ GUERRERO, J. M.: *En torno a la 'reducción' en Husserl*, «Isla de Arriarán», 23-24 (2004), pp. 382-385.
[199] HUSSERL, E.: *La idea de la fenomenología*, III, p. 103.
[200] *Ibid*., IV, p. 115.
[201] *Ibid*., IV, p. 117.

y la intuición eidética. Así, la fenomenología cumple su cometido de no ser una ciencia de hechos, sino de esencias.

Martin Heidegger (1889-1976) concentra, en cambio, su atención sobre el ser, a partir de la distinción ontológica entre ente y ser. Por esta distinción, el ser no puede ser considerado como un objeto, sino que está implicado en el conocimiento de todo ente. De allí que el conocimiento del ser suponga remontarse a la precomprensión que el hombre tiene del ser. El hombre (ser-ahí o *Dasein*) se constituye en el mediador de la relación ente-ser y, entonces, también es el lugar de origen y retorno de la problemática filosófica[202].

La reducción fenomenológica sirve a Heidegger para retrotraer la mirada fenomenológica de la captación categorial del ente a la compresión trascendental del ser. La experiencia del ente está determinada por el abanico de posibilidades que son propias del *Dasein*; por tanto, el análisis temporal es esencial a la ontología. La fenomenología pasa a ser un análisis existencial para dejar ver el ser a través del ente. Dado que el ente a través del cual el ser se deja ver es el *Dasein*, la fenomenología deviene hermenéutica existencial[203].

En cuanto al representar, Heidegger lo considera como un dejar surgir ante nosotros la cosa en tanto que objeto, es decir, como una patencia o manifestación ligada a la praxis humana en el mundo. La verdad está constituida por la patencia, descubrimiento o 'desvelamiento' del ente y por el comportamiento abierto del hombre hacia éste[204]. Dada su preocupación ontológica, Heidegger intenta concentrarse en las cosas más que en las esencias. Por eso critica a Husserl, puesto que para este autor la pregunta por el ser de lo intencional desaparece del horizonte de la fenomenología en

---

[202] Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo III, pp. 469-472 y 508.

[203] «Los tres fenómenos de la temporalidad originaria se ponen en juego en el despliegue de la existencia del *Dasein* como un *esperar* que se *hace ahora presente* gracias a *haber sido*. […] Ahora bien, como esta temporalización se pone de manifiesto en el despliegue de la existencia del *Dasein*, la temporalidad constituye la aperturidad del ahí y con ella la aperturidad del mundo». PAREDES MARTÍN, M. d. C.: *Teorías de la intencionalidad*, p. 159. Los subrayados son nuestros. Cf. tabmién COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo III, pp. 492 y 507-508.

[204] Cf. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán*. Tomo III, pp. 567-569.

la medida en que se acentúa la preocupación por la constitución esencial de los fenómenos.

Heidegger considera que la precomprensión del ser que tiene el hombre se condensa en el lenguaje. De allí que el lenguaje sea la 'casa del ser' y la 'morada del hombre'. El ser, en el lenguaje, está a la vez oculto y manifiesto: si sólo estuviera oculto, no llegaríamos a hablar; si sólo estuviera manifiesto, no habría necesidad de hablar. Dado que el pensamiento es hermano de la poesía, por un lado la filosofía se asemejaría a la creación poética, y, por otro, el último Heidegger busca lo que a su parecer no se encuentra en Hegel o Aristóteles sino en Rilke o Hölderlin[205]. De este modo, la fenomenología recibe una impronta hermenéutica que no busca ya intuir esencias u orientarse intencionalmente hacia objetos al modo de Husserl, sino comprender e interpretar el ser-ahí mediante el lenguaje[206]. El último Heidegger renuncia a la metafísica como modo de aproximarse al ser por su temor a caer en el representacionismo, ligado a su conocida tesis del olvido del ser. La representación es como un ídolo que lleva al ocultamiento y al olvido del ser. El único camino que permitiría superar esta dificultad sería, a su entender, la poesía metafísica, pero no una 'doctrina'.

c) Russell y Wittgenstein

En las Islas Británicas tuvo lugar una fuerte crítica al representacionismo. *Bertrand Russell* (1872-1970) enfrenta este problema al distinguir el conocimiento directo o 'familiarizado' del conocimiento por descripción[207]. El primer tipo se refiere al conocimiento en el que el sujeto tiene una relación cognitiva directa con el objeto, es decir, cuando el objeto

---

[205] Cf. *Ibid*., pp. 596-597.

[206] Cf. LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad*. EDUCA, Buenos Aires, 2003, pp. 44-49; THURNHER, R.: *Las Ideas de Husserl y Ser y Tiempo de Heidegger*, «Anuario filosófico», 37 (2004), p. 446.

[207] La dupla original es *knowledge by acquaintance* y *knowledge by description*. Traducir *by acquaintance* por la palabra castellana 'directo', se relaciona con el significado del concepto que usa Russell: «I say that I am *acquainted* with an object when I have a direct cognitive relation to that object, i.e., when I am directly aware of the object itself». RUSSELL, B.: *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, en RUSSELL, B.: *Mysticism and Logic, and Other Essays*. Barnes & Noble, Totowa, 1951, p. 152.

está presente al sujeto. Este tipo de conocimiento involucra, en primer lugar, los datos aportados por los sentidos (*sense-data*), pero también Russell considera que la introspección es parte del conocimiento directo. En efecto, cuando vemos el sol, no sólo conocemos el sol sino también el hecho de estar viendo el sol, y lo mismo sucede con otras actividades internas de las que somos conscientes, tales como el desear o el pensar.

Aún hay un tercer tipo de objetos de conocimiento directo: los universales. Según Russell, dados algunos casos de una propiedad, por la actividad que es llamada 'concebir', denominamos 'concepto' al universal que conocemos, el cual puede ser sujeto o predicado de una proposición[208]. Así sucede, por ejemplo, con el concepto universal de 'amarillo' o con ciertas relaciones universales, como 'antes de' o 'encima de'[209]. Con respecto a los universales no tenemos el mismo tipo de conocimiento directo que el que tenemos en el caso de los *sense-data* y de la introspección, que son particulares, pero esto no quita que se trata de algo con lo que tenemos una relación cognitiva directa.

El conocimiento por descripción, en cambio, involucra los objetos físicos de los cuales no hemos tenido un conocimiento directo (es decir, los objetos físicos como opuestos a los *sense-data*) y la mente de los demás[210]. En estos casos, no estamos en una relación cognitiva directa con tales objetos, sino que los conocemos por sus descripciones.

Las descripciones, en general, tienen la forma '*a* es así y así'. Una descripción puede ser ambigua o definida. La diferencia entre ambas posibilidades radica en que la primera se refiere a 'un' objeto y la segunda se refiere a 'el' (o 'este') objeto, es decir, toman la forma lógica de '*a* es un así y así' (descripción ambigua), o de '*a* es *el* así y así' (descripción

[208] Cf. *Ibid*., p. 154.
[209] Cf. *Ibid*., p. 155.
[210] «It will be seen that among the objects with which we are acquainted are not included physical objects (as opposed to sense-data), nor other people's minds. These things are known to us by what I call 'knowledge by description', which we must now consider. […] I shall say that an object is 'known by description' when we know that it is '*the* so-and-so', i.e. when we know that there is one object, and no more, having a certain property; and it will generally be implied that we do not have knowledge of the same object by acquaintance». *Ibid*., pp. 155-156.

definida). Por ejemplo, 'un hombre' es una descripción ambigua y 'el hombre con la máscara de acero' es una descripción definida. Solamente esta última forma de conocimiento por descripción pone los objetos de los cuales no tenemos un conocimiento directo delante de la mente, y lo hace en la medida que la descripción ofrecida esté conformada por propiedades ya conocidas por conocimiento directo.

He aquí el punto que nos interesa, ya que el conocimiento por descripción se resuelve, de alguna manera, en el conocimiento directo. Es decir, la relación entre los objetos y la mente no es mediada por ninguna idea. Así, cuando se realiza un juicio, la mente entra en relación con diversas entidades por medio de la proposición. Esta proposición, para ser inteligible, debe estar compuesta por elementos de los cuales tenemos un conocimiento directo. Por ejemplo, si decimos 'A ama a B', los términos en cuestión son A, el amor, B, que están en una relación cognitiva directa con nuestra mente. En el caso del conocimiento por descripción, por ejemplo, si sostuviéramos que la descripción de Julio César fuera 'el hombre cuyo nombre es *Julio César*', para entender la frase 'Julio César fue asesinado' bastaría sustituír el objeto desconocido por su descripción. Así, resultaría 'el hombre cuyo nombre es *Julio César* fue asesinado', donde *Julio César* no es un elemento desconocido de la proposición, sino un ruido o una forma con la que ya estábamos familiarizados por conocimiento directo[211]. No hace falta, entonces, remitirse a una idea de 'Julio César' para resolver la inteligibilidad de la proposición formada.

La posibilidad de hacer juicios sobre objetos de los cuales solamente tenemos conocimiento por descripción se resuelve por procesos análogos al del ejemplo de Julio César. En ningún caso, entonces, es necesario remitirse a una idea que nos haría conocer tales elementos. Sostener, en cambio, que existieran ideas –es decir, ciertas entidades mentales que se refieren y representan a los objetos extramentales– implicaría no alcanzar las cosas que suponemos conocer, sino solamente las ideas en la mente. Por otra parte, si para conocer una cosa fuera necesario conocer la idea de esa cosa, para conocer la idea sería necesario conocer la idea de la idea de esa cosa, y

[211] Cf. *Ibid*., p. 161.

así *ad infinitum*[212]. En la concepción de Rusell, la idea, más que manifestar una cosa, pondría un velo entre la mente y el mundo[213].

En *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951) se encuentra una crítica al representacionismo en su 'argumento del lenguaje privado'. La idea central del argumento es que no tiene sentido hablar de un lenguaje en el cual los signos fueran solamente comprendidos por el sujeto mismo al que pertenece

[212] Cf. *Ibid*., pp. 160-161. Este argumento es semejante al ya formulado por Sexto Empírico: cf., más arriba, apartado 1.a). Asimismo, G. Frege (1848-1925) había adelantado una objeción semejante a la de Russell contra el representacionismo. Frege trata el problema en dos vertientes: la representación de una cosa y la representación de sí mismo. En ambos casos, el resultado es el mismo: si para conocer algo (o uno mismo) hace falta una representación, para conocer esa representación hará falta otra representación, y así *ad infinitum*. Además, si el conocimiento fuera de representaciones, todas las ciencias se reducirían a la psicología. El pensar implica, en cambio, captar algo: un objeto cae bajo un concepto y el predicado gramatical se refiere a ese concepto. A la vez, Frege distingue sentido y referencia: el sentido designa el contenido conceptual como vehículo para llegar a un referente y la referencia de un nombre propio es el objeto que designa o nombra. Podemos conocer a Aristóteles como 'el discípulo de Platón', como 'el autor de las *Categorías*' o como 'el Estagirita'; en este ejemplo se ve que los signos, por medio de diversos sentidos, tienen un mismo referente. Cf. FREGE, G.: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Tecnos, Madrid, 2013, pp. 112-114, 124-134, 198-214. Cf. también VALDIVIA, L.: *Teorías de la referencia*, en ACERO, J. J. (Ed.): *Filosofía del lenguaje I*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 67-68.

[213] Russell enfrenta otro argumento en el texto comentado: el problema de la *denotación* y la *significación*. Según Russell, esta distinción desdobla el objeto en dos: «If we are to preserve the duality of meaning and denotation, we have to say, with Meinong, that there are such objects as the golden mountain and the round square, although these objects do not have being. We even have to admit that the existent round square is existent, but does not exist. Meinong does not regard this as a contradiction, but I fail to see that it is not one. Indeed, it seems to me evident that the judgment 'there is no such object as the round square' does not presuppose that there is such an object. If this is admitted, however, we are led to the conclusion that, by parity of form, no judgment concerning 'the so-and-so' actually involves the so-and-so as a constituent». RUSSELL, B.: *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, p. 162. Ésta es una crítica a la 'teoría del objeto puro' de Meinong (1853-1920), quien desarrolló las teorías de Brentano en una línea distinta a la de Husserl. El objeto según Meinong es la referencia necesaria de cualquier actividad nuestra: representación, pensamiento, sentimiento o deseo. Siendo indiferente a la existencia, el objeto puede ser sujeto de juicios verdaderos, aunque sean en sí mismos contradictorios, como el ejemplo que toma Russell, el del 'círculo cuadrado'. Cf. LENOCI, M. *et al.*: *Meinong*, en MELCHIORRE, V. (Dir.): *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Tomo VII. Bompiani, Milano, 2006, pp. 7224-7226.

dicho lenguaje[214]. Este argumento constituye una fuerte crítica al cartesianismo y a todo solipsismo epistemológico o representacionismo, como el caso de Locke o Hume[215]. Si el objeto de conocimiento son nuestras propias experiencias o ideas, y de eso se sigue que existe un lenguaje que se refiere exclusivamente a ellas, las expresiones de ese lenguaje no podrían ser comprendidas en modo alguno por los oyentes.

El significado de un término de un lenguaje, para ser entendido, no puede referirse exclusivamente a las sensaciones o ideas de la experiencia interna. En efecto, si la situación fuera así, no existirían reglas[216] para saber si el uso de este término es correcto o no. La naturaleza pública del lenguaje, justamente, asegura su corrección o incorrección en el uso. Una posición solipsista, en cambio, no tiene criterios para asegurar que lo que ayer fue llamado 'S', hoy seguirá siendo llamado 'S', porque no existe modo de corroborar la utilización acertada de un término sino en la comunidad lingüística[217].

---

[214] «But could we also imagine a language in which a person could write down or give vocal expression to his inner experiences –his feelings, moods, and the rest– for his private use? –Well, can't we do so in our ordinary language? –But that is not what I mean. The individual words of this language are to refer to what can only be known to the person speaking; to his immediate private sensations. So another person cannot understand the language». WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, I, § 243. Trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 88-89.

[215] Cf. SÁNCHEZ MUÑOZ, M. T.: *La crítica wittgensteiniana al lenguaje privado*, «Enclaves del pensamiento», 5 (2009), pp. 72-73; NAVIA, R. J.: *El argumento del lenguaje privado en Wittgenstein y algunas de sus repercusiones filosóficas*, «Educação e Filosofia», 26 (1999), p. 22.

[216] Seguir una regla, según Martínez Freire, implica tres aspectos: «En primer lugar, seguir una regla u obedecerla supone una obligación por parte del que la sigue así como un apremio o fuerza por parte de la regla, de tal manera que el que sigue la regla advierte que algo debe ser hecho. En segundo lugar, seguir una regla no es una acción aislada o propia de una persona concreta, sino que es una actividad generalizable, repetible y socialmente compartida. […] Y en tercer lugar, obedecer una regla puede convertirse en algo dudoso, de modo que cuando seguimos una regla podemos equivocarnos». MARTÍNEZ FREIRE, P.: *Wittgenstein y Fodor sobre el lenguaje privado*, «Anuario Filosófico», 28 (1995), p. 360.

[217] Cf. WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, I, §§ 258-264. Sin embargo, no se puede afirmar, según el pensamiento de Wittgenstein, que en todos los casos se conozca el significado de un término por la suma de todos sus usos, aunque sí en la mayoría; cf. PÉREZ DE LABORDA, M.: *Introduzione alla filosofia analitica*. EDUSC, Roma, 2007,

La concepción del conocimiento por posesión de algo mental que sea meramente privado es análoga a la situación en la que se encontrarían distintos hablantes que dijeran tener en una caja un escarabajo, sin mostrar nunca el contenido de la caja, y cada uno diciendo que conocen el significado de la palabra 'escarabajo' por referencia al escarabajo que tienen en la propia caja. Cada uno bien podría tener una cosa distinta, que permanecería fuera del juego del lenguaje[218]. Hay que decir, por lo tanto, que aún nuestras experiencias privadas se expresan en un lenguaje que es necesariamente público.

El significado de los términos es, entonces, público. Wittgenstein no se opone directamente a la existencia de representaciones mentales, sino a que el lenguaje en el cual nos expresamos signifique, o adquiera sentido, por esas representaciones. No es el sujeto aislado el que da sentido a las palabras, sino el uso de las mismas el que proporciona el significado. De allí que una psicología de inspiración wittgensteiniana sostenga que los conceptos se aprenden en redes, no individualmente, de acuerdo al uso público de las palabras[219].

7. La recepción de la filosofía de la representación en la escuela tomista

Es sabido que durante el final del siglo XIX y la primera parte del siglo XX se dio un fuerte renacimiento de la escuela tomista, auspiciado por la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, publicada en 1879. En esta sección intentaremos sintetizar cómo el desarrollo de la filosofía moderna de

pp. 80-81. En palabras de Wittgenstein: «For a *large* class of cases –though not for all– in which we employ the word 'meaning' it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language. And the *meaning* of a name is sometimes explained by pointing to its *bearer*». WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, I, § 43, pp. 20-21.

[218] Cf. *Ibid.*, I, § 293.

[219] Rodríguez Sutil dice que «para Wittgenstein el postulado esencial no son los sistemas representacionales, sino la comunicación interpersonal. La imagen interna es subsidiaria de la imagen externa, la auténtica, y, en último extremo, del lenguaje». RODRÍGUEZ SUTIL, C.: *El lenguaje del pensamiento como lenguaje privado. Una crítica wittgensteiniana al innatismo de Fodor*, «Psicotema», 1 (1992), p. 137. El punto fundamental, entonces, es que el lenguaje tiene por fin primero la comunicación. Toda otra realidad, aunque sea interior, está asociada al uso público, y subordinada a él.

la representación fue recibido por los pensadores escolásticos del siglo XX. En general, consideramos que existieron tres tendencias fundamentales: una corriente que aceptó los aportes de la modernidad (particularmente del idealismo trascendental) e intentó asumirlos dentro de la doctrina tomista; otra corriente que rechazó el idealismo e intentó revalorizar la escuela tomista en cuanto desarrollo histórico desde santo Tomás hasta sus comentadores; y una tercera corriente que coincide con la segunda en su rechazo del idealismo trascendental, pero que no coincide con ésta en el valor asignado a los comentadores del Aquinate. Así pues, ilustraremos cada tendencia con autores paradigmáticos, de manera tal de poder definir y considerar cada posición con respecto al problema de la representación.

a) J. Maréchal

Joseph Maréchal (1878-1944) representa uno de los intentos más perspicaces de síntesis entre el pensamiento moderno, particularmente kantiano, y la escuela tomista. Su obra repercutió de tal manera en los ambientes neoescolásticos que dio por resultado la fundación de una corriente de pensamiento original, el llamado *tomismo trascendental*[220].

En el *Cahier V* de su obra *Le point de départ de la métaphysique*, J. Maréchal ensaya una superación del fenomenismo de Kant desde dos puntos de vista: discutiendo la legitimidad de las exigencias de la filosofía crítica y mostrando que el realismo metafísico satisface dichas exigencias.

Maréchal asume los dos modos. En el segundo libro del *Cahier V* asume el primero de ellos y, desde la evidencia primera de la afirmación ontológica, intenta mostrar que las contradicciones que Kant encuentra en esta afirmación no son tales. En el libro tercero, en cambio, asume el

[220] Entre los múltiples autores que pertenecen a esta escuela, señalamos a B. Lonergan como uno de sus exponentes más importantes, sobre todo en su ensayo *Insight*. Para la 'declaración de principios' donde asume buena parte de la visión de Maréchal, cf. LONERGAN, B. J. F.: *Insight*. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 1992, p. 16. Asimismo resulta importante la obra de K. Rahner, que asume los principios de Maréchal y parecería también asumir algunos puntos de la filosofía de Heidegger: cf. RAHNER, K.: *Espíritu en el mundo*. Herder, Barcelona, 1963, pp. 11, 75-77 y 83-87; cf. también FABRO, C.: *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Rusconi Editori, Milano, 1974.

segundo modo, es decir, parte de los postulados iniciales del kantismo, que son el objeto fenoménico y el método de análisis trascendental, para probar que éstos suponen la afirmación de un verdadero objeto metafísico. Maréchal, en este segundo acercamiento a las dificultades kantianas, intenta mostrar que «el realismo metafísico compenetra hasta tal punto el pensamiento humano que está envuelto ya, por necesidad lógica, en la simple representación "objetiva" de un dato cualquiera»[221].

En los dos puntos de vista, priman especulativamente la afirmación ontológica del objeto y las condiciones *a priori* del conocimiento. Ambos temas se funden en una tercera instancia, fundamental en el pensamiento de Maréchal, constituida por el dinamismo finalístico de la capacidad cognoscitiva humana.

Para describir brevemente este proceso, conviene tener presente que Maréchal asimila las formas *a priori* del conocimiento según Kant a los objetos formales de las potencias cognoscitivas. Según J.-B. Lotz, «le debemos a Maréchal la importante idea de que para superar a Kant no hay que suprimir sus condiciones *a priori*, sino profundizarlas hasta llegar al ser, con lo que pone de relieve su proximidad con los objetos formales de la escolástica»[222]. El acto primero de la potencia –es decir, según Maréchal, la forma de dicha potencia que la hace ser tal– es la forma general de los objetos que a través de ella serán conocidos, pero 'en negativo'[223]. Maréchal destaca una cuestión central: ¿qué es lo que hace que una potencia sea *tal* potencia? ¿por qué una potencia se orienta hacia un determinado tipo de objetos? La respuesta que da es que una potencia está determinada en acto primero por una forma que le es propia. Esta forma refleja la estructura general de todo objeto que puede ser conocido por medio de ella, pero 'en negativo' o como siendo una impronta de ella, no explícita sino implícitamente. Se trata de una determinación general que implica, en cierta manera, una presencia meramente formal, velada, del tipo de objeto en el

[221] MARÉCHAL, J.: *Le point de départ de la métaphysique*. *Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 15.
[222] LOTZ, J.-B.: *Joseph Maréchal*, en CORETH, E. *et al*.: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo II. Trad. de E. Rodríguez Navarro, Encuentro, Madrid, 1994, p. 418.
[223] Cf. MARÉCHAL, J.: *Le point de départ*. *Cahier V*, pp. 153-154.

sujeto, la cual, podríamos aventurar, 'anticipa' atemáticamente la especie de objeto que podrá ser conocido por ella. En efecto, según Maréchal, «el objeto formal de una potencia será, entonces, *a priori* (lógica y psicológicamente) por relación a todas las adquisiciones particulares que ella realiza. Él expresa una suerte de simpatía electiva, congénita, de la potencia, un *per se*, una propiedad de naturaleza»[224].

Si las condiciones *a priori* velaran la captación del ser, entonces el fenomenismo kantiano sería verdadero. Pero si, en cambio, el ser entra como condición suprema y que atraviesa a todas las otras condiciones, entonces, se supera el límite del fenómeno pudiendo llegar a la afirmación de la cosa en sí[225]. En efecto, el ser se manifiesta como la condición principal de nuestro conocer. El intelecto agente no contiene sólo la norma suprema del número (por la que vuelve uno lo que en la sensibilidad aparece como múltiple), sino también la norma suprema del ser en toda su extensión[226]. Si en el concepto se presenta la unidad inteligible de los fenómenos sensibles, en el juicio, en cambio, se pasa a la afirmación ontológica de la cosa en sí y, aún más, de todo ente, a través del 'es', que va más allá de la mera cópula lógica para manifestar la posición ontológica de lo real[227]. Si a esta consideración añadimos la posibilidad de elevarnos del mero mundo sensible a la consideración de los entes metasensibles, reconocemos que el *ens analogum* que lo abarca todo es la condición máxima del conocer, o sea, es la forma *a priori* de la inteligencia y, al mismo tiempo, el término de su dinamismo operativo.

---

224 MARÉCHAL, J.: *Le point de départ*. *Cahier V*, p. 155. «Secondo l'interpretazione del nostro autore un a priori logico e un a priori psicologico si costituiscono nell'ambito dell'oggetto formale, in quanto l'uno richiama la considerazione degli oggetti materiali, mentre l'altro la dimensione del soggetto. L'a priori logico esprime il senso dell'unità universale degli oggetti materiali, i quali si definiscono 'in potenza', rispetto a tale unità, come al loro atto complementare da parte del soggetto; l'a priori psicologico si struttura in base alla forma di una 'tendenza naturale' del soggetto di cui determina la 'capacità' rispetto agli oggetti esterni». SGUEGLIA, G.: *Il tentativo di J. Maréchal di conciliare la metafisica tomista con la filosofia trascendentale di Kant*. Pontifica Università Lateranense, Roma, 2008, p. 53.

225 Cf. LOTZ, J.-B.: *Joseph Maréchal*, p. 417.

226 Cf. MARÉCHAL, J.: *Le point de départ*. *Cahier V*, pp. 221-222.

227 Cf. *Ibid*., p. 314.

El dinamismo del conocimiento implica que cada juicio refleja una realización limitada del ser. En este sentido, se puede decir que el ser se da 'alienado' en el juicio, mientras que no se satisfaga la tendencia hacia la plenitud ilimitada de ser constituida por el ser infinito, es decir, por el ser divino. Cada conocimiento particular es como una 'estación' en el dinamismo hacia el ser divino, puesto que la posición de cualquier objeto como en-sí es posible por su participación en el ser divino[228]. Así, se ve el intrínseco nexo que une a la causalidad eficiente con la causalidad final: por la participación en el ser, una cosa puede ser conocida y, al mismo tiempo, el conocimiento de una cosa es un momento hacia el conocimiento del ser infinito. De todos modos, cabe señalar que ese conocimiento del ser infinito de alguna manera ya está presente –al menos implícitamente– en todo conocimiento de los entes que participan de él, ya que no se podría ver algo como limitado sin considerar –nuevamente, al menos implícitamente– el ser ilimitado[229].

De lo dicho puede inferirse el lugar que Maréchal asigna a la representación. Al reconocer la importancia de las tesis kantianas, valoriza el objeto fenoménico. Al mismo tiempo, al considerar el ser como la condición *a priori* por excelencia que orienta el dinamismo de toda la operación cognoscitiva, el paso del objeto fenoménico a la cosa en sí es inmediato, pues el mero representar no basta para alcanzar la verdad[230].

Sin embargo, en el *Cahier V*, así como hay dos puntos de vista para superar el fenomenismo kantiano, también hay dos puntos de vista para tratar la representación. El libro segundo se ciñe a una crítica 'metafísica' del objeto, donde se da por supuesta la afirmación ontológica. En el libro tercero, el autor propone una crítica 'trascendental' del objeto, la cual parte del objeto fenoménico para alcanzar la afirmación ontológica.

Desde el primer punto de vista, la representación está íntimamente unida a la sensibilidad. Según Maréchal, es claro que el concepto comprende una representación de origen sensible, que, con santo Tomás,

[228] Cf. LOTZ, J.-B.: *Joseph Maréchal*, pp. 421-422.
[229] Cf. MARÉCHAL, J.: *Le point de départ*. *Cahier V*, pp. 257-258. Cf. también algunas de las citas de santo Tomás en las que Maréchal se apoya: *ST* I, q. 2, a. 1, ad 1m. y, especialmente, *De Ver*. q. 22, a. 2, ad 1m.
[230] Cf. LOTZ, J.-B.: *Joseph Maréchal*, p. 420.

puede ser llamada 'fantasma' o bien 'imagen' y que en definitiva es el producto más o menos elaborado que la sensibilidad presenta a la operación intelectual[231]. La *species intelligibilis* –surgida bajo el influjo del intelecto agente– tiene en el intelecto posible (en el cual se imprime) una función dinámica y formal (*id quo*) pero no objetiva (*id quod*). Ella surge de una imagen y es entendida volviendo sobre una imagen, pero no es la imagen. Es además una disposición dinámica del intelecto, diversificada cualitativamente en función de los fantasmas. Es, entonces, un *habitus*, un principio virtual de una actuación ulterior de la inteligencia que no entra en la conciencia objetiva como una representación intelectual que esconde una representación sensible, sino siempre en una relación dinámica con un fantasma[232]. Cuando se trata a la *species* o al concepto como 'representaciones', en realidad lo que se hace es referirlos dinámicamente a los fantasmas de los cuales han surgido. Por esto los conceptos analógicos, al no tener una referencia a un fantasma, no pueden ser llamados de ninguna manera 'representaciones'[233].

El concepto y, aún más, el juicio pueden ser llamados 'objeto pensado'. El objeto tiene un modo de ser en la realidad y otro en la mente. En la mente, él está constituido por el *verbum mentis*, el cual es un producto o constructo mental universal e inteligible en acto, mientras que el objeto en la realidad es también universal e inteligible, pero en potencia. El objeto en la mente es llamado *inmanente*, mientras que, en la realidad, es llamado *conocido* o *significado*. El objeto inmanente no es conocido (sino por reflexión), es un *id quo* (o condición próxima), mientras que el objeto en la realidad es un *id quod* (u objeto primitivo) del conocer. La condición próxima es construida, o sea, surge a partir de una síntesis (vital, preconsciente, sensitivo-racional, asimiladora) de elementos recibidos[234]. La operación por la que surge el *verbum* es síntesis *a priori*. *A priori* designa, justamente, la espontaneidad del sujeto, no arbitrariedad ni producción

[231] Cf. MARÉCHAL, J.: *Le point de départ*. *Cahier V*, p. 187.
[232] Cf. *Ibid*., pp. 213-219.
[233] Cf. *Ibid*., pp. 250-254.
[234] Cf. *Ibid*., pp. 298 y 480-481.

subjetiva. Conocer es conocerse afectado por un objeto, por eso el *a priori* sintético no oculta el objeto, sino que lo revela[235].

Cuando Maréchal intenta una crítica 'trascendental' del objeto, el punto de partida es diferente. La crítica trascendental del objeto, en cuanto que no supone la afirmación metafísica, es decir, en cuanto que considera los datos recibidos como mero fenómeno sin afirmar su entidad en la realidad extramental, se transforma en una crítica de la facultad de conocer[236]. El fenómeno en cuanto tal se constituye en una 'representación', la cual tiene dos aspectos fundamentales, a saber: una diferenciación material y una capacidad de ser agrupada con otras representaciones según ciertos criterios que podrían ser llamados 'formales', y que permiten sucesivas abstracciones. Este proceso implica una serie de leyes del objeto que, a su vez, se revelan como leyes del pensamiento, ya que los elementos estructurales del objeto (relación de condición *a priori* a un condicionado, información, síntesis activa de fenómenos, espontaneidad en ejercicio) tienen sentido no en el plano estático, sino dinámico y causal. En todo caso, no se estudia el objeto en cuanto algo de la realidad, sino en cuanto dato inmediato de la conciencia intelectualmente conocido, como representaciones objetivas, puesto que estamos en la fase crítica. Estos datos inmediatos o representaciones pueden ser llamados 'objeto fenoménico'[237].

Ahora bien, aunque el punto de partida es distinto, las conclusiones son, en líneas generales, las mismas. Maréchal reconoce que las sucesivas síntesis que la inteligencia realiza tienen sentido en la más alta, que es el juicio o 'síntesis objetiva', en la que la afirmación ontológica se vuelve evidente[238]. La realidad noumenal, aceptada en la síntesis objetiva, puede considerarse práctica o teoréticamente. Como postulado práctico, la acción voluntaria supone la existencia de una realidad noumenal para poder obrar[239]. Como necesidad especulativa, depende del fin de nuestra

[235] Cf. *Ibid.*, p. 487.
[236] Cabe decir que Maréchal no considera que su exposición del libro tercero pase de un *intento* de demostración trascendental. En este sentido, sus argumentos más firmes se encuentran en el libro segundo, y son los que le sirven, en las *Conclusiones*, para refutar el idealismo trascendental kantiano. Cf. *Ibid.*, pp. 49-66. y pp. 569-570.
[237] Cf. *Ibid.*, pp. 516-517.
[238] Cf. *Ibid.*, p. 525; cf. también LOTZ, J.-B.: *Joseph Maréchal*, p. 420.
[239] Cf. MARÉCHAL, J.: *Le point de départ*. *Cahier V*, pp. 530-532.

inteligencia, es decir, del Ser absoluto, el cual orienta nuestro dinamismo intelectual *a priori*. En el camino hacia este fin, la inteligencia pasa –bajo la acción de los datos recibidos– de la potencia al acto sucesivas veces, por lo tanto, la relación continua de cada acto intelectual es hacia el fin último y hacia la sensibilidad[240]. Este paso de la potencia al acto está dado por la posición del objeto, esto es, por el paso de la representación a la objetualidad según la afirmación judicativa. El punto central es, según Maréchal, la 'deducción trascendental de la finalidad objetiva' es decir, el descubrimiento de la finalidad objetiva como condición intrínseca de posibilidad de todo objeto del entendimiento[241].

J. Maréchal intenta, entonces, un entendimiento con el pensamiento moderno, especialmente con Kant, dentro de la tradición escolástica. Por esta razón, las nociones de 'fenómeno' y de 'representación' están presentes en su obra. Sin embargo, a diferencia del idealismo, la superación de estos conceptos no se da a través de la afirmación del sujeto, sino de los objetos en cuanto que son entes que participan del Ser infinito, término del dinamismo intelectual humano.

b) J. Maritain e Y. Simon

Con J. Maritain e Y. Simon encontramos dos exponentes de la renovación de la filosofía escolástica que no han seguido el camino marcado por J. Maréchal. Estos autores, en general, tienden a proponer la filosofía de santo Tomás valorizando los aportes de sus intérpretes, particularmente de Juan de Santo Tomás, y se oponen a un entendimiento con el idealismo por los supuestos que éste encierra.

Jacques Maritain (1882-1973), acepta que es necesario estudiar el problema crítico, pero en modo alguno desde los postulados del idealismo[242]. Sus críticas a la filosofía moderna de la representación son

240 Cf. *Ibid*., pp. 540-544.
241 Cf. *Ibid*., pp. 553-554.
242 «Il importe dès lors d'éviter avec soin un double danger: un danger qui consisterait à accepter, à quelque titre et pour si peu que ce soit, la position idéaliste du problème critique: et en cela nous sommes pleinement d'accord avec M. Gilson; at un autre danger qui consisterait à refuter toute possibilité quelle qu'elle soit de poser comme

contundentes[243]. Según Maritain, el error capital de Descartes fue la separación entre objeto y cosa, de manera que la idea pasó a ser el objeto conocido, y su relación con la cosa se volvió de ahí en más problemática. Kant, consecuentemente, admitió una cosa construida por el espíritu, esto es, el fenómeno, que se constituye como el término del conocimiento. Así, «todo realismo que pacta con Descartes y Kant debe darse cuenta un día que él miente a su nombre»[244].

Por otra parte, según Maritain, la fenomenología alemana (como Husserl) y el neorrealismo británico (como Russell) consideran que existe un conocimiento de objetos, los cuales serían una esencia o de un dato irreductible no producido por el espíritu y ofrecido a él por intuición, pero separado de la cosa extramental[245]. En el caso de Husserl, se absorbería la cosa y su existencia en la subjetividad trascendental, ya que el *ego cogito cogitatum* que se instituye como punto de partida de la filosofía, se aparta de la primera evidencia intuitiva, que es *ego cogito ens*. En el caso de Russell, se diría que la realidad es una multitud de predicados sin sujeto que se conectan entre ellos por leyes puramente formales. En ambos casos hay una noción fenomenista de 'objeto puro', que resulta inconcebible si se tiene

---

philosophiquement élucidable le problème critique. C'est ici que nous nous séparons d'Étienne Gilson. Nous croyons qu'il est possible –et que c'est l'office même de la sagesse– de poser ce problème d'une tout autre façon que ne le fait l'idéalisme». MARITAIN, J.: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, en MARITAIN, J.: *Œuvres Complètes*, Tomo V. Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983, p. 396. Las divergencias entre Maritain y Gilson se centraban, fundamentalmente, en la noción de 'realismo crítico'. Gilson rechazó absolutamente esta noción, mientras que Maritain la aceptó y la desarrolló. La discusión entre estos dos autores mostró cómo las posiciones no eran irreconciliables, antes bien el problema estaba en el uso del término 'crítico' para designar el tipo de realismo que se sostenía: cf. GROSSO, M.: *Alla ricerca della verità*. Città Nuova, Roma, 2006, pp. 274-282.

[243] En este aspecto, Maritain es solidario con Bergson y rescata el carácter liberador de su filosofía, que superó el mecanicismo y el monismo, a pesar de que Bergson haya ido más allá de su objetivo y haya destruido el instrumento normal e indispensable de la inteligencia: cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, p. 452 y NICOLAS, J.-H.: *Realismo crítico*, en GILSON, É. *et al.*: *Jacques Maritain. Su obra filosófica*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950, pp. 285-286.

[244] MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, p. 445.

[245] Cf. *Ibid.*, pp. 493-496.

presente que, en cuanto que se piensa 'un objeto', se considera que tiene ser, mientras que en cuanto que 'puro' objeto, se considera que no tiene ser[246].

Maritain sostiene que el punto clave para superar estas posiciones es considerar que la existencia extramental puede ser actual o posible. La inteligencia abstrae de la existencia en acto y, por lo tanto, juzga de lo que existe y de lo que puede o no existir, y de las necesidades de derecho involucradas en las esencias. Por consecuencia, el valor del conocimiento intelectual se justifica, confirma o explicita en relación con el real posible[247]. En pocas palabras, «la noética de tantos autores modernos desvía desde el principio porque ellos desconocen este punto fundamental, confundiendo el real posible con el ser de razón, y sólo reconociendo como real a lo real actual»[248].

Como se puede ver, Maritain no comparte en absoluto los principios de Descartes o de Kant, y, por otra parte, se opone a la noción de 'objeto puro' que aparece en la fenomenología o en el neorrealismo inglés. La elaboración de su propia posición implica que el conocimiento es de la cosa, que el único *quod* de la operación cognoscitiva es la cosa misma y que la *species* y el *verbum* son siempre instrumentos del conocimiento, medios *quo* que no suponen una instancia conocida distinta de la cosa misma[249].

Así pues, la *species* es una forma presentativa, objetivante o vicaria del objeto, por la que el intelecto es determinado a ser algo que por naturaleza no es, esto es, a devenir lo conocido *secundum esse intentionale*. La *species* puede ser considerada en cuanto recibida (*impressa*) o en cuanto elaborada o proferida (*expressa*). En el primer caso encontramos una primera actualización del intelecto, la cual es llamada por Maritain 'intelecto en acto primero' o, siguiendo a Juan de Santo Tomás, 'intelecto en

---

[246] Cf. *Ibid*., pp. 431-432 y 443-449; NICOLAS, J.-H.: *Realismo crítico*, pp. 280-281. Notamos que Maritain considera que la doctrina escotista del *esse objectivum* anticipa ciertas características de la fenomenología de Husserl, aunque no se detiene a decir cuáles: cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, p. 450, n. 79.

[247] Cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir,* pp. 430-431.

[248] *Ibid*., p. 431; cf. también pp. 501-507.

[249] Cf. *Ibid*., p. 481.

acto inicial'. En el segundo caso, tenemos el intelecto en acto segundo, donde se da el conocimiento cumplido[250].

El objeto está constituido por la cosa misma según una cierta determinación. El espíritu alcanza la cosa de acuerdo a esa cierta determinación en la que la considera. Por lo tanto, mientras que la cosa en sí misma tiene una existencia real, un *esse naturae*, el objeto existe intencionalmente –abstracta y universalmente– en el concepto, es decir, es en el cognoscente con un *esse intentionale*. El concepto que incluye cierto objeto es una semejanza vicaria del objeto, un signo formal de la cosa. Maritain se esfuerza por mostrar que el concepto y la cosa no son dos términos conocidos y, para ello, subraya el hecho de que, para el concepto, contener un objeto es hacer conocer[251].

El concepto tiene una función entitativa y una función intencional. La primera se refiere a su ser como modificación o accidente del alma, la segunda, en cambio, a su ser de signo formal, en el cual el objeto es alcanzado por el espíritu. La herramienta privilegiada es la noción de 'signo formal', de acuerdo a la elaboración de Juan de Santo Tomás. Un signo es lo que hace conocer una cosa distinta de sí a la potencia cognoscitiva. La división del signo se puede hacer según diversos criterios:

- Natural y convencional, de acuerdo a su relación con la cosa significada: el humo significa naturalmente el fuego en cuanto producido naturalmente por él; una señal de tránsito, en cambio,

[250] Cf. *Ibid*., pp. 470-477.
[251] Cf. *Ibid*., pp. 479-486. A. Hayen (quien sigue en parte a J. Maréchal) ha discutido las nociones de semejanza vicaria, concepto y *esse intentionale* de Maritain. Según este autor, Maritain (y Juan de Santo Tomás) harían una separación excesiva de dos órdenes casi paralelos, el del *esse reale et naturale* y el del *esse intentionale et repraesentativum*, que no se resolverían en la primera verdad del intelecto, el *esse analogum* y en sus distintos grados de perfección analógica. J.-H. Nicolas responde a esta objeción diciendo que para Maritain el *esse intentionale* es ser, pero pertenece a un orden aparte, el de los entes creados que desbordan sus límites ontológicos; además, la cualificación ontológica del *esse intentionale* no interesa a la noética, sino a la metafísica, y sobre todo al capítulo dedicado a la operación, porque el ser intencional, según *ST* I, q. 14, a. 4, sería el *actus operandi* de la inteligencia, correspondiente en el orden dinámico a lo que la existencia es en el orden estático. Cf. HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Desclée de Brouwer, Bruges – Bruxelles – Paris, 1954, pp. 14-15 y 214, n. 1; NICOLAS, J.-H.: *Realismo crítico*, p. 276.

significa convencionalmente una curva en cuanto que el hombre lo ha establecido así.

- Especulativo y práctico, de acuerdo a la función del intelecto a la que esté asociado: una frase escrita es un signo que sirve al intelecto según su función especulativa para conocer otra cosa, mientras que un gesto de súplica le sirve según su función práctica para expresar un pedido de ayuda a quien pueda darla.
- Instrumental y formal, de acuerdo a la anterioridad o posterioridad con la que se da el conocimiento del signo con respecto al conocimiento de la cosa: el humo se conoce antes que el fuego (es, entonces, signo instrumental de él), pero el concepto (que es signo formal de la cosa) no es conocido antes de que la cosa a la cual significa sea conocida[252].

De acuerdo a esta clasificación, el concepto es signo natural, especulativo y formal. La característica más saliente de los signos formales es que son puros, o sea, cumplen acabadamente su razón de ser, que es dar a conocer otra cosa, no dándose a conocer ellos mismos sino en un segundo momento[253].

Yves Simon (1903-1961) asume una posición semejante a la de Maritain en su relación a la filosofía moderna y al valor dado a la obra de Juan de Santo Tomás, de quien toma ciertos elementos para su elaboración metafísica[254]. Sin embargo, en su obra *Introduction à l'ontologie du connaître* no trata la teoría del signo formal. En cambio, usa recurrentemente la palabra *idea*. En un sentido amplio, Y. Simon da a este término el significado de 'forma intencional', sea ésta presentativa o representativa, en el orden sensible o inteligible, envolviendo también al concepto. En un sentido estricto, la palabra *idea* denomina a la *species*

---

[252] Cf. MARITAIN, J.: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, en MARITAIN, J.: *Œuvres Complètes*, Tomo VII. Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1988, pp. 98-113.

[253] Así serían también las imágenes y los recuerdos, es decir, los signos mentales en general: cf. *Ibid.*, pp. 108-109.

[254] Sobre sus observaciones con respecto al idealismo, cf. SIMON, Y.: *Introduction à l'ontologie du connaître*. Desclée de Brouwer, Paris, 1934, p. 194.

intelligibilis impressa[255]. Considerando las cosas y las ideas, Y. Simon ve que se trata de dos universos distintos, el de la naturaleza y el de la intencionalidad. Las ideas hacen presente al espíritu algo distinto de ellas mismas: ésta es su función representativa y su razón de ser. El problema que surge es cómo se comunican estos dos universos distintos.

Y. Simon sostiene que el *esse intentionale* no se puede reducir al ser que tiene el objeto en el intelecto, sino que se trata de un concepto analógico. Así, por ejemplo, la causa tiene un ser intencional en el instrumento que le sirve, y también la cosa ejerce una acción intencional –además de la física, en la que se apoya– sobre el cognoscente, de manera de hacerse presente en las potencias sensibles: a la pasión física e intencional del cognoscente corresponde una acción física e intencional de parte de la cosa conocida[256].

De la existencia intencional de los objetos en las potencias sensitivas se sigue la posibilidad de elevar esa existencia al plano abstracto y universal por el ejercicio de la inteligencia. Así surgen las ideas propiamente dichas o *species intelligibiles* iniciales (*species intelligibiles impressae*). Éstas no constituyen todavía el objeto pensado, sino que se encuentran en un estado precognitivo, que es espiritual por la acción eficiente de la inteligencia, pero cuya especificación viene de las imágenes de las cuales surgen[257].

El objeto en acto terminal es el concepto. Éste constituye el estado postcognitivo intelectual, en el cual se da el conocimiento cumplido. Allí se da la identidad entre pensamiento y objeto: el pensamiento en acto terminal

[255] Cf. *Ibid.*, p. 19, n. 1.
[256] Cf. *Ibid.*, pp. 39, 136-139, 141, 147, 152-153. Y. Simon acepta que la alteración del medio y del órgano son los vehículos de la acción intencional, pero no reduce ésta a la acción física. Baste la siguiente cita para ver la complejidad de su posición: «Ainsi nous sommes amenés à concevoir qu'après avoir donné aux choses corporelles une efficience proportionnée à leur nature, Dieu leur communique une efficience de surcroît, destinée à faire éclore la connaissance chez les êtres, dépourvus d'idées innées, qui participent à la fois à la matérialité et à la connaissance […]. Dans cette perspective, la communication aux corps du pouvoir d'exercer une action intentionnelle n'est que la contre-partie ou le complément de la création des animaux et des hommes». *Ibid.*, pp. 154-156.
[257] Cf. *Ibid.*, pp. 174-176. Las imágenes son también como un instrumento para la acción eficiente de la inteligencia : cf. *Ibid.*, pp. 179-180.

es el objeto en acto terminal[258]. Toda vez que la cosa no puede ser por sí misma presente al cognoscente bajo el estado de inmaterialidad requerido para la intelección, una idea asume la función de representarla, prestando a la cosa un estado inmaterial sin alterar su esencia. En el estado postcognitivo la determinación por parte de la idea es total, 'desapareciendo el sujeto'. Sin embargo, es imposible que la expresión de lo pensado sea una acción realmente distinta del pensamiento. Ambas se confunden en una sola acción, inmanente, cualitativa y productiva, y esto es el privilegio del pensamiento[259].

Y. Simon considera, como también Maritain, que la identificación entre cosa y objeto se da bajo una cierta determinación. Es decir, el objeto manifiesta la cosa, pero según un punto de vista, una característica[260]. Dos objetos distintos, como 'Sócrates' y 'hombre', no son idénticos entre sí. Sin embargo, se pueden relacionar entre ellos por la identidad que guardan con una cosa transobjetiva o extramental.

A partir de estos postulados, Y. Simon enfrenta la objeción escéptica, que sostiene que, conociendo los objetos pensados, nunca se conocerán las cosas tal cual son. Su argumentación, en este punto, toca el tema de la verdad, es decir, de la adecuación entre el intelecto y la cosa. Y. Simon asume que no se puede comparar el objeto con la cosa como lo conocido y lo desconocido. Un procedimiento tal es imposible, en cuanto que lo desconocido, para ser comparado con un objeto, debería ser conocido y, por hipótesis, no lo sería. La relación de la verdad, en cambio, parte del hecho de que no se compara el objeto y la cosa, sino un objeto con otro objeto, o sea, algo conocido con algo conocido[261]. Siguiendo el ejemplo recién dado, 'Sócrates' y 'hombre' son dos objetos distintos que se identifican en la cosa extramental. Esto significa que el intelecto los compara, los identifica (síntesis enunciativa) y considera que la composición es verdadera al captar, simultáneamente, su identificación en la cosa (síntesis judicativa)[262].

[258] Cf. *Ibid*., pp. 188-190.
[259] Cf. *Ibid*., pp. 195-199.
[260] Cf. *Ibid*., p. 208.
[261] Cf. *Ibid*., pp. 213-214.
[262] Cf. *Ibid*., pp. 214-216. Para una discusión de la teoría de la verdad según Juan de Santo Tomás, semejante a la de Y. Simon, cf. CONTAT, A.: *La relation de vérité selon Saint*

c) É. Gilson

Con *Étienne Gilson* (1884-1978), encontramos una tercera posición dentro del tomismo del siglo XX. Esta posición es solidaria con la de J. Maritain e Y. Simon en cuanto al rechazo de la filosofía moderna de la representación. Sin embargo, se diferencia de estos autores en cuanto al valor dado a los intérpretes modernos de santo Tomás.

Comenzando por el segundo de estos puntos, É. Gilson considera que no es fácil decidir a cuál comentador de santo Tomás seguir, ya que las divergencias entre ellos han surgido poco tiempo después de la muerte del Aquinate y se han mantenido en el tiempo. Por lo tanto, es preferible volver a los textos de santo Tomás y hacer de ellos sus propios intérpretes. Esto implica que esos textos no son juzgados por los de sus intérpretes sino al revés, los textos de sus intérpretes son juzgados a la luz de los del Doctor Angélico[263]. Esta divergencia define dos modos distintos de acercarse a los comentadores de santo Tomás; sin embargo, no impide que el pensamiento de Maritain y Gilson sea sustancialmente afín. En la oposición a la filosofía moderna de la representación, Gilson se muestra en la misma línea que Maritain. Él dice, por ejemplo: «El pensamiento que toma su punto de partida en una representación nunca pasará más allá [de ella]»[264].

En su formulación más simple, el problema de la representación se muestra como el 'problema del puente', es decir, se pone de una parte el conocimiento, de otra parte la cosa, y se pregunta cómo pasar del primero a la segunda. El problema, una vez puesto, resulta insalvable. Por lo tanto, renunciando al puente, el inmediatismo noético se vuelve una obligación de principio, ya que, de otra manera, el pensamiento permanecería encerrado sobre sí mismo[265]. A pesar de este principio, Gilson considera que el pensamiento y la imaginación generan representaciones, aunque siempre señala que esas representaciones están intrínsecamente vinculadas a la cosa de la que proceden, por lo que no se transforman en una instancia que

Thomas d'Aquin. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, pp. 165-173 y 187-195.

[263] Cf. GILSON, É.: *Le philosophe et la théologie*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960, pp. 224-226; cf. también GROSSO, M.: *Alla ricerca della verità*, p. 273.

[264] GILSON, É.: *Le réalisme méthodique*. Pierre Téqui, Paris, s.f., p. 4.

[265] Cf. *Ibid*., pp. 3-4.

impide el conocimiento: «Del hecho de que toda representación es, de hecho, un pensamiento, no resulta ni que ella sea sólo un pensamiento ni incluso que el 'yo pienso' condicione todas mis representaciones»[266]. Esto, en verdad, es así porque «el concepto […] es la cosa misma concebida y no un sustituto o duplicado de lo real. Por haberlo olvidado, la escolástica tardía desdobló la cosa y su concepto, de tal manera que esa separación entre cosa e idea incidió en el nacimiento del idealismo moderno»[267].

Gilson sintetiza las posiciones en teoría del conocimiento de la siguiente manera[268]:

Posición	*Conocimiento del mundo exterior*
Idealismo	Negado
Realismo mediato	Problematizado
Realismo metódico[269]	Evidente

Mientras que la primera posición, el idealismo, se detiene en el fenómeno y afirma (o, al menos, declara) que el mundo exterior al pensamiento es incognoscible, la segunda, el realismo mediato, no lo niega, sino que necesita una demostración para pasar de la afirmación del pensamiento a la afirmación del mundo exterior. En esta segunda posición, se intenta pasar de lo aprehendido a lo real. Si de la primera posición el ejemplo por excelencia es Kant, de la segunda lo es Descartes[270]. La tercera

266 *Ibid*., p. 93, que corresponde al *Vade mecum du débutant réaliste*, § 14, que se encuentra en el final de la edición citada de *Le réalisme méthodique*; cf. también p. 97 (§23).

267 ECHAURI, R.: *El pensamiento de Étienne Gilson*. EUNSA, Pamplona, 1980, p. 75.

268 Cf. PALACIOS, L. E.: *Estudio preliminar sobre la gnoseología de Étienne Gilson*, en GILSON, É.: *El realismo metódico*. Rialp, Madrid, 1974, pp. 13-32.

269 «Gilson ha llamado «metódico» a este realismo, en el sentido que ha de ser el método mismo, el camino que ha de recorrer el filósofo, si quiere aprehender lo real». ECHAURI, R.: *El pensamiento de Étienne Gilson*, p. 65. El nombre de esta posición no es constante en la obra de Gilson, también se lo podría llamar 'filosófico', 'tomista', 'natural' o 'inmediato', según los contextos.

270 Sin embargo, Gilson también enumera en la segunda posición a algunos neoescolásticos, como al cardenal Mercier: cf. GILSON, É.: *Le réalisme méthodique*, pp. 6-7, 18-32, 48.

posición, el realismo metódico, en cambio, parte de lo real, o bien, de lo real-aprehendido, que envuelve la evidencia de su ser como punto de partida del conocimiento[271].

Gilson considera que el realismo no puede ser 'crítico', en cuanto que esta palabra implica asumir la posición kantiana y, por lo tanto, negar la posibilidad de la metafísica. Como se ve, no hay una diferencia sustancial entre la posición de Maritain y la de Gilson. La divergencia es antes bien nominal, en cuanto que Maritain sí toma la palabra 'crítico' pero vaciándola de sus supuestos kantianos.

Cuando Gilson piensa en un 'realismo crítico' piensa, entre otros autores, en J. Maréchal. Reconociendo los aciertos de Maréchal, lo critica por varias razones[272]:

- Una 'crítica metafísica del objeto' y una 'crítica trascendental del objeto' hechas simultáneamente, donde la primera supone la afirmación ontológica mientras que la segunda la suspende y parte del mero pensar, es una empresa en sí misma contradictoria.
- El intelecto agente no es una condición *a priori* del conocimiento, sino una causa real del mismo, porque, ante todo, es ente.
- Alcanzar el Ser absoluto a partir de las operaciones cognoscitivas es contradictorio con los principios del idealismo kantiano.
- «El tomismo no requiere a Dios como un postulado, él lo pone como una causa; el tomismo no requiere a la sensibilidad como postulada por nuestro conocimiento de Dios, él lo acepta como un hecho, que deviene el medio de nuestro conocimiento de Dios. Invertir este orden esencial al realismo metafísico es arruinarlo»[273].

El realismo metódico, en cambio, se funda en el doble principio de que el conocimiento alcanza lo real porque es causado por él y de que el conocimiento alcanza lo inteligible a través de la sensibilidad. Además,

[271] Cf. *Ibid*., pp. 40-46, 78-79.
[272] Cf. GILSON, É.: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, pp. 131-137, 150-152.
[273] *Ibid*., p. 154.

sostiene la evidencia de la existencia del mundo exterior. Esta evidencia nace de la sensación, del contacto directo entre la cosa y el sujeto. Asimismo, la correspondencia entre los conceptos abstractos y las cosas no es de ninguna manera 'mediata', ya que «la abstracción realista es una aprehensión de lo universal *en* lo singular y de lo singular *por* lo universal»[274]. El que conoce siempre es el hombre, sea por su sensibilidad o por su inteligencia, las cuales no existen separadas del hombre mismo. Por lo tanto, no se puede pensar que el conocimiento de lo abstracto se separe de la sensibilidad y, entonces, de la cosa existente. En el conocimiento hay en todo momento una concomitancia entre las instancias interiores y la realidad conocida[275].

Brevemente, Gilson repasa el proceso cognoscitivo humano. Éste comienza en la sensación, la cual implica una *species sensibilis* que desborda a las capacidades sensitivas porque incluye una inteligibilidad potencial. El intelecto conoce en la imagen un universal a través de la abstracción, y forma el concepto o *verbum* (al cual, hasta donde sabemos, Gilson no lo llamó 'signo') que se dice en palabras y se asocia en juicios[276].

En pocas palabras, el realismo 'metódico' no acepta la filosofía moderna de la representación porque afirma que en todo el proceso cognoscitivo hay una concomitancia entre el objeto conocido y sus instancias internas al sujeto, sean éstas de orden sensible o inteligible. «Este realismo filosófico es reflejo y no reflexivo, es decir, obedece a una evidencia que no supone esa *reditio completa* del entendimiento sobre sí mismo que es la reflexión perfecta, sino una reflexión imperfecta que termina en la cosa; una *conversio* del entendimiento sobre las imágenes de donde abstrajo sus ideas y que por eso […] no sería una reflexión psicológica sino ontológica»[277].

[274] *Ibid*., p. 212.
[275] Cf. *Ibid*., pp. 186-188, 223-227.
[276] Cf. *Ibid*., pp. 207-212.
[277] PALACIOS, L. E.: *Estudio preliminar*, p. 35.

8. Las representaciones mentales y la filosofía actual

Desde la segunda mitad del siglo XX hasta el día de hoy la filosofía de las representaciones mentales se encuentra en una situación ambigua: mientras que las corrientes antirrepresentacionistas continúan vivas y han radicalizado sus propuestas, se ha dado también una recuperación de las representaciones cognitivas en ambientes científicos, especialmente en la ciencia cognitiva y las neurociencias. La recuperación del concepto de representación incluye un nuevo debate filosófico, sobre su alcance y sus límites, sobre su carácter adquirido o bien innato, que intentaremos reflejar en las próximas páginas.

a) El antirrepresentacionismo

El movimiento antirrepresentacionista –que incluye diversos autores, algunos ligados a la llamada 'posmodernidad'– en general se opone al representacionismo moderno sin recuperar elementos que eran anteriores a su surgimiento. Algunos autores prefieren dejar de hablar de 'representación' y sustituir este vocablo por el de 'expresión'. El mundo, en efecto, se manifiesta, se expresa, de muchas maneras. La representación según fue concebida por la filosofía moderna intenta reflejar esta expresión del mundo. Pero, si no lo lograra, ¿qué sucedería? Si no lo lograra, la representación quedaría como letra muerta, puesto que no representa nada. La ruptura entre sentido y referente está en la base del rechazo del representacionismo; lo único que hay, según estos autores, es producción de sentido que ni reproduce ni representa ningún orden, puesto que la ficción del orden es un invento moderno. En lugar del concepto de 'representación', se impone, entre otros, el concepto de 'traducción', ligado al problema de la interpretación. Según algunos autores, sujeto y objeto, acción y pasión, tiempo y espacio, sustancia y accidente son pares de conceptos que perderían sentido en esta época, y sólo el lenguaje adquiriría un lugar privilegiado. En efecto, el lenguaje, en vez de ser el vehículo entre el pensamiento y las cosas, se vuelve sobre su propio espesor, imponiéndose

por sí en lugar de ser un mero medio de comunicación, centrándose sobre todo en la traslación de sentido[278].

Richard Rorty (1931-2007) continúa la tendencia antirrepresentacionista y, en cierta manera, la radicaliza. La pretensión de conocimiento prácticamente desaparece. Para tener un conocimiento preciso del mundo necesitaríamos tener representaciones 'privilegiadas' (sean intuiciones, conceptos, o también representaciones lingüísticas), las cuales para él no existen. La mente vista como un espejo de la naturaleza es una quimera, una falsa imagen que sólo podríamos aplicarle a Dios, y que ha acompañado y forjado la tradición filosófica occidental. Es necesario, entonces, abandonar estas posturas porque no pueden en modo alguno ser satisfechas. La propuesta de Rorty es el relativismo: nuestras nociones de 'bien', 'verdad' o 'real' sólo son extrapolaciones de nuestras creencias y costumbres, y la tarea de la filosofía es continuar sin más la conversación sobre las cuestiones[279]. El antirrepresentacionalismo de Rorty nos parece una posición extrema, escéptica, que abarca todos los ámbitos del saber.

b) Resurgimiento del debate sobre las representaciones mentales

A pesar del movimiento antirrepresentacionista, el desarrollo de la ciencia cognitiva en la segunda mitad del siglo XX y la creciente importancia de las neurociencias (de esto último hablaremos en el próximo apartado) han generado nuevas aproximaciones filosóficas al problema de las representaciones mentales. Estas posturas difieren entre sí en algunos puntos fundamentales, los cuales intentaremos presentar.

[278] Autores como Deleuze, Foucault, Lyotard, Derrida y Eco podrían, con diversos matices, citarse como exponentes de esta corriente: cf. RAMPÉREZ, F.: *La quiebra de la representación*. Dykinson, Madrid, 2004, pp. 237-245 y 269-293.

[279] Cf. RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 170 y 376-377. Rorty apela a filósofos como Dewey (1859-1952) y James (1842-1910) para sostener su postura, lo cual ha sido criticado como, sintéticamente, una tergiversación del pragmatismo: cf. NUBIOLA, J.: *Pragmatismo y relativismo: C. S. Pierce y R. Rorty*, en LIZARRAGA, P. *et al.*: *Nihilismo y pragmatismo: claves para la comprensión de la sociedad actual*. Cuadernos de Anuario Filosófico 149, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, pp. 79-83.

Uno de los exponentes principales de la ciencia cognitiva es *Jerry Fodor* (1935-). Su tesis del lenguaje del pensamiento, y el programa de la psicología cognitiva, se lanzan contra dos clases de reduccionismos: el conductismo lógico (no existiría ninguna consideración ontológica distinta de los hechos de conducta que explican las teorías psicológicas) y la reducción fisiológica (la conducta se explicaría sólo por la fisiología, lo cual es una reducción a la física de acuerdo al programa positivista)[280]. Ambos reduccionismos no logran dar una imagen acabada de la psicología humana. En cambio, el funcionalismo parecería dar la respuesta buscada.

El funcionalismo como teoría de los mecanismos mentales se basa en que aquellos procesos que produzcan los mismos efectos podrían ser considerados como idénticos, aunque los sistemas en que se lleven a cabo sean diversos. De allí que pueda surgir una comparación entre la mente humana y las computadoras. El pensamiento tiene forma lógica, y esa forma es la que permite el desarrollo del mismo pensamiento. Por otra parte, el funcionalismo se sirve de una analogía con las máquinas de Turing[281], donde los procesos sintácticos cobran relevancia para permitir las computaciones. De esta manera, la psicología, si bien está relacionada con la biología, en realidad acaba siendo una subespecie de la teoría de los procesos computacionales[282].

Fodor tiene presente a Wittgenstein; y la idea central que opone a su argumento sobre el lenguaje privado se podría sintetizar en «aprender exige

---

[280] Cf. FODOR, J.: *The Language of Thought*. Harvard University Press, Cambridge, 1980, pp. 1-26.

[281] Las máquinas de Turing son dispositivos simples: son pocas sus partes y tienen un modesto catálogo de operaciones primitivas. Pero además son sistemas ideales cerrados: todo se resuelve en los datos que le son provistos y los procesos internos. La teoría de Turing se puede ver en continuación con la tradición empirista inglesa, donde en la mente se da una representación (los empiristas dirían que era una imagen, Fodor dirá que es una proposición mental). El gran quiebre que se produce dentro de esa tradición es que la vinculación entre representaciones no es asociativa, sino computacional, en virtud de la sintaxis propia de las representaciones: cf. FODOR, J.: *The mind doesn't work that way*. MIT Press, Cambridge, 2000, p. 105, n. 5.

[282] Cf. GARCÍA-ALBEA, J. E.: *Funcionalismo y ciencia cognitiva, lenguaje y pensamiento, modularidad y conexionismo*, «Estudios de psicología», 45 (1991), p. 9

pensar»[283]. Para aprender una lengua, debe preexistir el pensamiento sobre el cual ésta se adquiera. Éste es, a decir verdad, uno de los argumentos principales para suponer la existencia de un lenguaje del pensamiento. Si una lengua se aprende por formación y confirmación de hipótesis en una lengua ya conocida, ¿cómo se aprende la lengua materna? Según Fodor, podemos aprenderla a partir de un proceso de formación y confirmación de hipótesis en una lengua innata, el 'mentalés'. De allí que Fodor pueda decir que «en un lenguaje natural no es posible expresar nada que no se pueda expresar en el lenguaje del pensamiento. Si eso fuera posible, no podríamos aprender la fórmula del lenguaje natural que lo expresa»[284].

Fodor parte de dos supuestos fundamentales: los 'estados mentales' son típicamente representacionales, es decir, tienen contenido, y los 'procesos mentales' son típicamente computacionales, es decir, son formales o sintácticos. Los procesos y estados mentales se apoyan en ciertas características de las representaciones (o símbolos) mentales, esto es, en sus cualidades sintácticas y semánticas, y la capacidad del organismo para entrar en relación con ellas. En cuanto que las representaciones tienen una forma sintáctica, pueden concatenarse lógicamente y establecer procesos mentales; en cuanto tienen contenido semántico, pueden constituir un estado mental.

El funcionalismo de Fodor está asociado a la psicología del sentido común[285], donde las actitudes proposicionales explican la conducta del sujeto; se puede atribuir a diversos verbos (fundamentalmente 'creer' y 'desear') ciertos complementos que funcionan en el interior de una proposición, la cual interpreta el comportamiento[286].

---

[283] «Generally speaking, learning requires thinking. Wittgenstein's (and Skinner's) suggestion that learning a first language is somehow a matter of 'training' is preposterous on the face of it (not to say strikingly lacking in detail). Who trained you, for example?» FODOR, J.: *LOT 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 216-217.

[284] FODOR, J.: *The Language of Thought,* p. 84.

[285] «Entiendo por psicología del sentido común lo que antes se llamaba psicología intencional, es decir, la idea de que la conducta ha de ser explicada por referencia a los deseos y creencias». GARCÍA-ALBEA, J. E.: *Funcionalismo y ciencia cognitiva*, p. 13

[286] «The natural home of the propositional attitudes is in 'common-sense' (or 'belief/desire') psychological explanation. [...] Common sense has it that beliefs and

Las actitudes proposicionales son relaciones del organismo con proposiciones que están mediadas por las representaciones mentales[287]. Estas representaciones, en cuanto son cognitivas, son intencionales, es decir, hacen referencia a algo diverso de ellas mismas. Cabe notar la diferencia con las representaciones perceptivas, porque éstas no son intencionales, sino extensionales. No es lo mismo '*ver* o *reconocer*' que '*ver como* o *reconocer como*'. En el primer par de verbos encontramos una percepción simple, ver la cosa según como es; en el segundo, vemos las cosas según lo que sabemos de ellas[288].

Hilary Putnam (1926-), quien fuera en otro tiempo un defensor del funcionalismo, es uno de los que critica este modelo mental. Según sus palabras, «de acuerdo con este modelo, los estados psicológicos ('creer que *p*', 'desear que *p*', 'considerar que *p*', etc.) son meros 'estados computacionales' del cerebro»[289]. El problema que encuentra Putnam en el funcionalismo es que es un modelo solipsista que hace abstracción del entorno: «No podemos individualizar los conceptos y las creencias sin hacer referencia al *entorno*. Los significados no están 'en la cabeza'»[290]. Vemos que la posición de Putnam se desplaza hacia otro foco, el de las relaciones con el entorno. De esta manera, las actitudes proposicionales (propiamente intencionales) no pueden ser explicadas por un modelo que explique esa intencionalidad en base a procesos mentales. Estas actitudes tienen una

---

desires are semantically evaluable; that they have *satisfaction-conditions*. Roughly, the satisfaction-condition for a belief is the state of affairs in virtue of which that belief is true or false and the satisfaction-condition for a desire is the state of affairs in virtue of which that desire is fulfilled or frustrated». FODOR, J.: *A Theory of Content and Other Essays*. MIT Press, Cambridge, 2002, pp. 4-5.

287 «The contemporary discussion about mental representation is intimately and intricately involved with the question of Realism about propositional attitudes». *Ibid*., p. 4.

288 «What you see when you see a thing depends on what the thing you see *is*. But what you see the thing *as* depends on what you know about what you are seeing. Contexts that work like *see* and *recognize* are called *extensional contexts*. Contexts that work like *see as* and *recognize as* are called *intentional contexts*». FODOR, J. – PYLYSHYN, Z.: *How direct is visual perception?: Some reflections on Gibson's "Ecological Approach"*, «Cognition», 9 (1981), p. 189.

289 PUTNAM, H.: *Representación y realidad*. Trad. de G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 119.

290 *Ibid*., p. 119.

realidad fenomenológica, no se puede, entonces, reducirlas a computaciones[291].

La crítica de Putnam va más allá; estamos hablando de que la arquitectura cognitiva diseñada por el funcionalismo (en sus diversas variantes) ha pretendido explicar las actitudes proposicionales desde el mero sujeto. Putnam recuerda la importancia del entorno, ya en la formación del significado. Esta posición que subraya la influencia del contexto para explicar el conocimiento y el contenido intencional ha recibido el nombre de 'externalismo'. Su contrario, el 'internalismo', defiende que los individuos que tienen las mismas propiedades físicas no pueden diferir en sus estados mentales y, por lo tanto, la intencionalidad o referencia a los objetos del mundo es garantizada por ciertas características mentales internas al sujeto.

El debate internalismo – externalismo es, en realidad, más amplio. En primer lugar, está relacionado con la distinción *wide* (o *broad*) *content* – *narrow content*. Éste último par de conceptos refleja si el contenido de un estado mental depende del ambiente (*wide*) o, en cambio, no (*narrow*). Las posturas externalistas no sólo sostienen el *wide content* en los estados proposicionales *de re* ('creo que Sócrates corra'), sino también en los *de dicto* ('creo que, que Sócrates corra, es posible'). Los internalistas, en general, reconocerían el *wide content* en los estados proposicionales *de re*, pero no en los *de dicto*, puesto que éstos dependerían más de los poderes causales del sujeto que del entorno. Por otra parte, la literatura científica discute sobre la presencia de contenidos innatos, quizás genéticamente codificados a través de la evolución de la especie: mientras un internalista los vería como casos de *narrow content*, un externalista los vería como meras disposiciones a entrar en relación con el medio, de tal modo que todo contenido depende del entorno[292].

---

[291] Cf. *Ibid.*, p. 121.

[292] Cf. LAU, J. – DEUTSCH, M.: *Externalism About Mental Content*, en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010: http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/content-externalism/; BROWN, C: *Narrow Mental Content*, en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011: http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/content-narrow/; CIEŚLUK, A.: *De Re / De Dicto Distinctions (Syntactic, Semantic and Pragmatic Interpretation)*, «Studies in Logic, Grammar and Rhetoric», 35 (2010), pp. 81-94.

Por otra parte, cabría destacar, brevemente, la importancia de las llamadas 'representaciones sociales'. La crítica de Putnam a Fodor está asociada al solipsismo del sujeto funcionalista. Efectivamente, la ciencia cognitiva –más allá de Fodor– ha aportado nuevos conocimientos sobre la formación de las representaciones en el sujeto, pero pierde, en buena medida, la importancia del medio social en ese proceso de formación de representaciones[293]. Con el concepto de 'representaciones sociales', en cambio, se hace referencia a la red de significados que median entre el sujeto y el universo, la cual es dada al sujeto y puede ser modificada por él. Las representaciones, desde este punto de vista, son formas de conocimiento para interpretar la realidad, así como también reflejan la tensión entre el individuo y la estructura social[294].

Una interpretación radicalmente subjetiva de las representaciones sociales ha conducido al *constructivismo*. Esta teoría sostiene que la verdad como adecuación entre la representación y la realidad y, aún más, la existencia misma de una realidad independiente del sujeto son quimeras. La base del constructivismo es que no hay nada que se pueda conocer fuera de las prácticas sociales, culturales e históricas del mismo sujeto. De allí que los discursos puedan ser plurales, y la verdad se comprende no como adecuación, sino como perspectiva, privilegiándose aquellos relatos que sean más coherentes, útiles y no excluyentes. Por lo tanto, la experiencia y la realidad son construidas y formadas por la subjetividad. En este sentido, el constructivismo es un heredero confeso de Kant[295].

---

[293] «Es aquí donde lo social interviene de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; por medio de la comunicación que se establece entre ellos; desde los marcos de aprehensión que les genera la cultura, a través de sus códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales especificas, en este sentido se habla de "representaciones sociales"». ARBELÁEZ GÓMEZ, M. C.: *Las representaciones mentales*, «Revista de Ciencias Humanas», 29 (2001): http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev29/arbelaez.htm

[294] Parte de estas reflexiones sobre el influjo del medio social en la formación del conocimiento han sido adelantadas por Vigotsky: cf. BACIGALUPE, M. A.: *Neurobiología del aprendizaje*. Polemos, Buenos Aires, 2012, pp. 62-71.

[295] Cf. ÁLVAREZ, J.: *Postmodernidad, constructivismo y psicoterapia*, 2013: http://www.mentesabiertas.org/articulos-de-psicologia/postmodernidad-constructivismo-y-psicoterapia-por-jose-alvarez

c) El conexionismo y Searle

Otra postura actual acerca de las representaciones mentales es el *conexionismo*. Dicha postura es un modelo que explica el funcionamiento mental inspirándose en la estructura del cerebro, en cuanto constituido de redes neuronales.

El aspecto asociativo es fundamental en el conexionismo. La formación espontánea de orden en la vida a través de asociaciones es un fenómeno que se encuentra en la base de esta postura. El cerebro es un órgano altamente asociativo, dadas las relaciones activas que se dan en él entre las neuronas, y sus procesos de asociación se vuelven más complejos de acuerdo a las operaciones que involucran.

El conexionismo como tal es un paradigma que permite explorar la mente humana, sea en su fundamento biológico, sea en otras funciones que tienen sustrato físico en las asociaciones cerebrales. A la hora de hablar de las representaciones mentales, resulta una alternativa muy interesante que no apela al simbolismo computacional de la arquitectura de Turing, sino a los sucesivos grados asociativos de organización vital. Incluso el conexionismo se puede aplicar analógicamente a otros ámbitos, como el comportamiento social, al considerar el tejido social como una red de relaciones y asociaciones. Por eso, el conexionismo resulta un modo interesante de entender el dinamismo humano[296].

El *materialismo eliminativo* abusa del conexionismo, tomándolo reductivamente y dando la primacía a los nodos neurales y los estados del cerebro. La mente o la conciencia y el sistema nervioso serían equivalentes, y las representaciones mentales se identificarían con las redes neuronales implicadas en cierto proceso[297]. A partir de las representaciones sensoriales,

---

[296] Cf. SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*, pp. 346-350.

[297] Esto supone una relación dinámica, bidireccional, entre el sistema nervioso y los objetos, puesto que los mecanismos de *input* y *output* están íntimamente implicados en el proceso. Las diversas áreas del cerebro reconstruyen los datos que reciben desde la percepción, los cuales son causados por los objetos, recibidos por los sistemas sensibles periféricos y transmitidos por los nervios como señales o impulsos eléctricos. Así se constituyen las representaciones mentales, y así se da nuestro acceso al mundo, un acceso mediado por el sistema nervioso. Sin embargo, esto no implica un 'alguien' capaz de 'ver' esos datos; si la mente es el cerebro, las representaciones fenoménicas deben ser las representaciones físicas

el materialismo eliminativo se propone dar cuenta de las representaciones más abstractas[298]. Así, se pretende explicar aspectos tales como las representaciones lingüísticas, las cuales serían redes neurales capaces de representar símbolos[299].

De todos modos, los inmensos avances neurocientíficos ofrecen un vasto campo de investigación. Las posturas que se denominan *no reductivistas* asumen estos nuevos conocimientos y, si bien rechazan todo dualismo, consideran que las representaciones mentales (o la mente y la conciencia en general) no pueden ser reducidas a funciones meramente biológicas. Una categoría fundamental en estas posturas es la causalidad *downward* (o *top-down*), es decir, la causalidad que sistemas más altos tienen sobre los más bajos. Ahora bien, 'más alto' y 'más bajo' puede ser un modo engañoso de explicarse. En realidad, los eventos mentales que tienen la característica de ser 'más altos' son los que participan en un sistema más amplio, más complejo, o bien, semántico, el cual emerge de los más bajos, los incluye y, en líneas generales, los dirige[300]. Desde esta perspectiva, la categoría de 'emergencia' es utilizada para señalar el hecho de que la organización de una serie de elementos da lugar a una estructura o propiedad de un sistema superior, no reducible a esos elementos, que son sus constituyentes. Esto sería la contrapartida de la causalidad *downward*, y se la llama, justamente, causalidad *upward* o *bottom-up*.

---

en el cerebro. El sonido que podemos oír es su representación en el cerebro; no hay lugar aquí para representaciones de otra naturaleza fuera de la física: cf. WATSON, R. A.: *Representational Ideas*. *From Plato to Patricia Churchland*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, pp. 101-103.

[298] El isomorfismo entre las respuestas celulares y los eventos externos se sostiene en las representaciones más simples; en la medida en que vamos hacia niveles más altos, el isomorfismo de los niveles bajos permite la conformación de redes dinámicas y complejas que representan esos eventos. Cf. una presentación sintética de este tema en GARAY, C.: *La verdad como correspondencia de algunas representaciones neurales*, 1996: http://neurofilosofia.com.ar/cdba96.htm

[299] Cf. CHURCHLAND, P. C. *et al.*: *Neural Representation and Neural Computation*, «Philosophical Perspectives», 4 (1990), p. 367.

[300] Ciertas categorías similares a las causalidades formal y final reaparecen, de esta manera, en algunos análisis biológicos actuales: cf. MURPHY, N. *et al.*: *Did my Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral and Free Will*. Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 63-85.

John Searle (1932-), reconociendo la validez los resultados de las neurociencias, ha señalado que la conciencia no puede reducirse a un fenómeno biológico observable (en tercera persona) como cualquier otro; la subjetividad intrínseca de la conciencia exige que sea estudiada como un fenómeno en primera persona[301].

Las representaciones mentales, supongamos las percepciones, son intrínsecamente intencionales. Las experiencias visuales no pueden ser estudiadas como cualquier otra entidad, puesto que encierran la característica peculiar de referirse a otra cosa distinta de ellas mismas. La clave para comprender la intencionalidad de los estados mentales cognitivos son sus condiciones de satisfacción, es decir, si ellos se ajustan al mundo, y si son causados por él[302].

Las representaciones mentales, entonces, se dirigen a algo distinto de ellas mismas, esto es, hacia su objeto intencional. Éste causa la existencia de las representaciones y, como condición de satisfacción, justifica la intencionalidad intrínseca que ellas tienen. Cabe aclarar que la *intencionalidad intrínseca* se opone a otros tipos de intencionalidad: la *intencionalidad derivada*, como, por ejemplo, la que puede atribuirse a un mapa, y la *intencionalidad como-si*, meramente aparente o metafórica, como la de la frase 'la tierra está sedienta'. En estos dos casos, la referencia al objeto no es una característica intrínseca, sino que depende de un observador[303].

J. Searle, en definitiva, sostiene la existencia de un solo evento, pero con dos niveles de descripción: mental y neurobiológica. Así, se subraya la unidad de los estados mentales y se trata de explicar la acción intencional

---

[301] La conciencia, en la visión de Searle, no es reducible a la neurociencia, pero tampoco puede ser tratada como lo hace el funcionalismo, puesto que la analogía con la máquina de Turing no es adecuada; una computadora, de hecho, maneja símbolos en cuanto a su sintaxis; la semántica le es desconocida, y sólo adquiere significado para un observador consciente. Se podría decir que, si alguna intencionalidad tiene el *software*, deriva de la intencionalidad intrínseca del programador. Cf. SEARLE, J.: *El misterio de la conciencia*. Paidós, Barcelona, 2000, pp. 22-30.

[302] Cf. SEARLE, J.: *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Alianza, Madrid, 2004, pp. 82-99.

[303] Cf. MARTÍNEZ VELASCO, J.: *Representación e intencionalidad en la vida mental*, «La Ciudad de Dios», 209 (1996), pp. 444-445 y 450-451.

sin considerar dos cadenas causales (la física y la mental) independientes. La conciencia y sus actos, entonces, son causados por procesos neurales y ellos mismos se realizan en procesos neurológicos, pero sin perder esas cualidades (subjetividad, intencionalidad, etc.) que les dan un estatuto particular[304].

9. RECAPITULACIÓN

En el presente capítulo hemos recorrido brevemente la historia de la filosofía de las representaciones mentales. El objetivo era ofrecer un marco para situar la discusión de los intérpretes de santo Tomás que veremos en el capítulo próximo. En este sentido, tres cosas resultan fundamentales: el origen de los términos de los que se sirvió el Aquinate para hablar del conocimiento, la evolución posterior de los mismos conceptos en ámbito escolástico y la discusión actual en torno de las representaciones mentales. Sobre los dos primeros puntos no haremos mayores apreciaciones en este momento. Sólo señalamos que, en el curso de nuestro trabajo, daremos por supuestos los datos allí aportados.

El tercer punto (la discusión actual), nos lleva a intentar una síntesis de lo que hemos expuesto en el presente capítulo. Desde un punto de vista sistemático, algunos autores estudiados muestran una cierta regularidad en sus planteos. Parecería que, cuando aparece una tendencia que hace de la representación el objeto de conocimiento, surge una tendencia antirrepresentacionista. El modelo paradigmático es la oposición de Sexto Empírico a la teoría estoica de las 'afecciones del alma': si para conocer una cosa es necesario conocer su representación en el alma, para conocer esta representación hará falta otra, y así *ad infinitum*. La misma estructura dialéctica se encuentra entre la teoría de la *species* (que, según Enrique de Gante implicaba un obstáculo al conocimiento intelectual) y la crítica de Enrique mismo y de Pedro de Juan Olivi; entre la teoría de Duns Escoto y la crítica de Ockham; entre las ideas cartesianas o de Hume y las críticas de Reid, Frege o Russell.

[304] Cf. BONFIGLIO, A.: *L'intenzionalità incarnata*. Aracne, Roma, 2012, pp. 53-57.

Hay, sin embargo, varios casos particulares. Entre Platón y Aristóteles no existió una tensión semejante a las comentadas, porque para ambos filósofos el conocimiento es de la realidad. La cuestión era si las ideas existen independientemente de las cosas o no.

Otro caso particular es el de Kant y las tentativas de superación de su fenomenismo. Estos intentos se dieron en dos direcciones: o como una afirmación del sujeto como única sustancia superando en su inmanencia la incognoscibilidad de lo real (idealismo) o como una afirmación del objeto en su realidad ontológica pero a partir de las estructuras cognoscitivas humanas en cuanto suponen una tendencia hacia el ser real (Maréchal). En este último caso se da un ensayo de asimilación del kantismo en la escuela tomista, con todas las dificultades que tal empresa conlleva (señaladas por Gilson). El punto es hasta dónde los principios kantianos pueden asumirse sin dejar de llevar al idealismo y si el conocimiento de Dios está implicado en todo acto cognoscitivo particular, tal como Maréchal sostiene.

Un tercer caso particular es el de la fenomenología. En primer lugar, Husserl (siguiendo a Brentano) recupera el concepto de 'intencional', señalando la distinción entre acto y objeto de conocimiento. Desde un punto de vista fenomenológico, el objeto intencional es interior al sujeto. De allí que surja el problema de qué tipo de existencia le corresponda. La problemática ontológica heideggeriana intenta superar el planteo de Husserl proponiendo un análisis existencial (en *Ser y Tiempo*) que atienda más al ser que a los objetos, y en su última fase se renuncia incluso a este análisis y se busca la aproximación al ser mediante la poesía metafísica; sin embargo, esta empresa vuelve también sobre el sujeto como el único mediador entre el ser y el ente en su precomprensión del ser.

La filosofía actual ofrece tensiones semejantes. A una fuerte tendencia centrada en el rechazo de las representaciones (Rorty) se opone la ciencia cognitiva (que también, en cierta medida, se opone a Wittgenstein) poniendo otra vez el debate en torno a las representaciones mentales. Particularmente, el funcionalismo acentúa la importancia del sujeto en el conocimiento (internalismo), mientras que sus críticos señalan la importancia del entorno en el mismo (externalismo). En esta línea, el conexionismo y las nuevas consideraciones en torno a las neurociencias abren un nuevo panorama, acentuando los aspectos asociativos de las representaciones.

El conocimiento según santo Tomás es de la estructura inteligible de la realidad de acuerdo a las capacidades del hombre. Ahora bien, ¿qué tipo de proceso implica tal conocimiento? El Aquinate distingue *species intelligibilis*, *verbum mentis* e *intentiones*, según la presentación preliminar que hemos ofrecido en estas páginas. ¿Cómo deben ser interpretadas tales instancias cognoscitivas? Una vez que las ciencias cognitivas abrieron otra vez el debate sobre las representaciones mentales y fueron a buscar sus fundamentos históricos, las teorías gnoseológicas de muchos autores –como es el caso de santo Tomás– pueden ser leídas también a la luz de esta discusión.

En el próximo capítulo expondremos las interpretaciones actuales de la teoría del conocimiento de santo Tomás en cuanto a las representaciones mentales. Los autores medievales y los comentadores renacentistas estarán presentes en algunos autores, mientras que otros se concentrarán más sobre los textos del Aquinate. De todas maneras, los grandes autores de la historia de la filosofía siempre acaban por hacerse presentes en toda discusión sobre el conocimiento humano.

CAPÍTULO II
LA REPRESENTACIÓN EN LOS INTÉRPRETES DE SANTO TOMÁS

En el presente capítulo estudiaremos el panorama de las interpretaciones actuales del pensamiento de santo Tomás en torno a las representaciones mentales. Intentaremos abarcar aproximadamente los últimos veinte años. Encontraremos algunos autores que se sirven de instrumentos forjados por la ciencia cognitiva actual para interpretar a santo Tomás, mientras otros prescinden de esos elementos y se insertan dentro de la tradición más clásica de la escuela tomista. Por otra parte, se verá una oscilación entre el realismo directo y el representacionismo. Si bien hay un acuerdo general sobre el hecho de que el conocimiento es de la realidad, hay diferentes apreciaciones sobre la función de la *species intelligibilis* o del *verbum mentis*, sobre su posible reducción al acto de entender o sobre algún tipo de mediación (temática o atemática) que estas dos instancias del conocer podrían ejercer. Es decir, el realismo no está en tela de juicio; la discusión gira en torno de si es un realismo directo o indirecto, inmediato o mediato.

Esta dificultad se encuentra en los textos mismos de santo Tomás. C. Panaccio –a quien haremos referencia más adelante– indica que existen textos para sostener una u otra opinión[1]. Por ejemplo, cuando santo Tomás dice: «todo inteligible es inteligido según que es uno en acto con el inteligente»[2], parecería no dejar lugar a ninguna especie de representacionismo. Sin embargo, también puede leerse que «toda cognición se hace según la semejanza de lo conocido en el cognoscente»[3], y ahora la situación parece la contraria, es decir, da la impresión de que santo Tomás sostiene un tipo de representacionismo y no el realismo directo.

---

[1] Cf. PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, en PERLER, Dominik: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. E. J. Brill, Leiden, 2001, pp. 186-188.

[2] «omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente». *CG* I, 47.

[3] «omnis enim cognitio fit secundum similitudinen cogniti in cognoscente». *CG* II, 77.

A fin de mostrar el sustento de las opiniones de los diversos intérpretes, citaremos varios textos de santo Tomás que ellos indican. Para ordenar nuestro estudio, dividiremos el texto en varias secciones, que se podrían concentrar en tres tendencias principales: interpretaciones centradas en la *species* (secciones 1 y 2); interpretaciones centradas en el acto de conocer (sección 3); interpretaciones que destacan el rol del *verbum mentis* (sección 4). En la primera tendencia, la que se centra en la *species*, veremos que los autores se inclinan por una visión representacionista de la cuestión. Entre ellos, conviene distinguir un acercamiento que interpreta la *species* como una representación mental buscando el pensamiento genuino de santo Tomás (sección 1) y un segundo acercamiento que interpreta a santo Tomás como representacionista para después criticar su teoría del conocimiento (sección 2). En todo caso, pondremos nuestra atención sobre los autores más representativos de cada tendencia, así como sobre las críticas más típicas que se les han hecho.

1. INTERPRETACIONES REPRESENTACIONISTAS RESPECTO DE LA *SPECIES*

Bajo el título de 'interpretaciones representacionistas' ubicamos una serie de autores que consideran que la interpretación correcta de la teoría del conocimiento de santo Tomás debe involucrar el concepto de representación como un dato primario y asociado, principalmente, a la *species* inteligible. Así, la relación entre la *species* y la cosa conocida es equivalente a la de entidad representante y cosa representada, sin negar que el conocimiento, en última instancia, es de las cosas. Conviene notar que algunos de estos autores toman elementos de la discusión filosófica actual (tales como 'internalismo') para describir la postura de santo Tomás. Otros intérpretes denominan el realismo tomista como 'representacionismo realista'.

a) Robert Pasnau

En 1997 Robert Pasnau abrió, de algún modo, la línea interpretativa que nos ocupa ahora. Este autor expuso la teoría del conocimiento de santo Tomás partiendo de un criterio para determinar qué tipo de ente es cognitivo, y cuál no. Así, él ve que santo Tomás «escribe que los cognoscentes no tienen solamente su forma, sino que son también "capaces

de tener además la forma de otra cosa"»[4]. A pesar de que el autor nota que Ockham y Olivi se oponen a la *species* por considerarla como una representación que, de alguna manera, duplicaría la realidad, para referirse a la forma de otra cosa, Pasnau usa el término 'representación mental', y aclara que lo usa tanto para las representaciones sensibles como para las intelectuales[5].

Pasnau destaca que la presencia interna de una representación es una de las afirmaciones fundamentales de la teoría tomista del conocimiento. La *species* es esa representación, y se configura como una *similitudo* de la cosa conocida en el cognoscente. La *species* guarda una doble relación en sí: respecto del sujeto, la *species* causa el conocimiento; respecto del objeto, la *species* da el contenido al acto cognitivo[6].

Ahora bien, ¿en qué consisten estas representaciones? Es claro que tienen en común con los objetos, al menos, la forma; es más, la *species* es la forma de lo que representa. No es necesario que comparta otras características con el objeto, puesto que lo que hace falta para el conocimiento no es una conveniencia en la naturaleza, sino en la representación. En palabras de santo Tomás: «Para la cognición, no se requiere una semejanza de conformidad en la naturaleza, sino solamente una semejanza de representación; como a través de una estatua de oro somos

[4] PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, p. 13. El texto de santo Tomás al cual se refiere Pasnau es: «considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente». *ST* I, q. 14, a. 1, c. O'Callaghan ha discutido este criterio adoptado por Pasnau, haciendo notar algunos riesgos que se corren a partir de esta afirmación, puesto que los medios que transmiten las especies deberían ser entes cognitivos y, por otra parte, Dios, para ser cognitivo, debería recibir las formas de otros entes; cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Aquinas, Cognitive Theory, and Analogy*. «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), pp. 451-82; y la respuesta de Pasnau, que prácticamente se reduce a sostener que su solución es la mejor posible: PASNAU, R.: *What is cognition?* «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), pp. 483-90.

[5] Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, pp. 16-18. Nosotros dejaremos afuera de nuestra investigación las consideraciones sobre las representaciones sensibles.

[6] Cf. *Ibid*., pp. 86-88 y 113.

conducidos a la memoria de algún hombre»[7]. Por lo tanto, sólo es necesario compartir la misma forma. Las condiciones de individuación de ella no son necesarias en el conocimiento. De hecho, tenemos representaciones que son semejanzas de diversos objetos en la realidad. El hecho de que pensemos en alguno de ellos, y no en todos cada vez que pensamos, se debe a cierta conexión causal entre ese objeto y nosotros[8].

La *species* funciona en el proceso cognitivo como causa instrumental, siendo el agente principal el intelecto agente. El intelecto posible es claramente pasivo en este proceso, puesto que él se actualiza por la acción del intelecto agente y la *species*[9]. La pregunta que se impone es si en este acto de conocimiento la especie tiene algún tipo de rol representativo o bien si da lugar a un realismo directo.

Pasnau se opone a una interpretación de santo Tomás como realista directo. Él sostiene que en las obras de madurez del Aquinate la *species* inteligible comienza a tener mayor relevancia. Así, por ejemplo, se puede leer: «En efecto, es evidente que el fin de la potencia visiva es conocer los colores; en cambio, el fin de la potencia cognitiva no es conocer los fantasmas, sino las *species* inteligibles»[10]. Santo Tomás también se refiere al *verbum* como el primer inteligido, la intención, el concepto, la *ratio* y, raramente, también como el conocimiento en un espejo[11].

---

[7] «ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis» *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 5m. Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, pp. 109-110.

[8] Cf. *Ibid*., pp. 115-116.

[9] Cf. *Quodl*. VIII, q. 2, a. 1, c. En este texto, santo Tomás señala al fantasma como causa instrumental, no directamente a la *species* inteligible.

[10] «Manifestum est enim quod finis potentiae visivae est cognoscere colores: finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles». *ST* III, q. 11, a. 2, ad 1m. Pasnau nota que «The Marietti editors confidently remark in a footnote to the text, 'Species hic ponitur pro rebus per eam repraesentatis'». PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, p. 202, n. 14.

[11] «Aquinas does, as we've seen, refer to the mental word as *primum intellectum*, intention, concept, and *ratio*. Interestingly, he does not often, if ever, claim that objects are cognized in the inner word 'as in a mirror.' He does say that external objects are cognized in phantasms as in a mirror». *Ibid*., p. 271. Señalamos la siguiente aclaración de O'Callaghan: «And yet, in the rare but undoubted instances where Aquinas mentions the mirror image in the context of cognition, it is to *distinguish* seeing things 'in a mirror' from cognizing them

Sin embargo, Pasnau hace notar que santo Tomás, cuando se pregunta en la *Summa Theologiae* (primera parte, cuestión 85) si las *species* inteligibles son cosas que el intelecto conoce, la respuesta es negativa. En efecto, la respuesta de santo Tomás considera dos argumentos principalmente: si el objeto de conocimiento fueran las especies, no habría ciencia de las cosas, sino sólo de esas *species*; y, además, se afirmaría un relativismo, puesto que todo juicio sería verdadero, aunque fueran juicios contrarios entre sí[12].

Esta respuesta podría interpretarse como la afirmación del realismo directo; para eso, hay que ver si refuta al representacionismo. Existen dos tipos de representacionismo, el idealista y el realista. El representacionismo idealista sostiene que todo conocimiento no es en absoluto del mundo exterior, sino que es solamente de las *species*. Este representacionismo idealista se opone a uno de corte realista, el cual sostiene que no sólo conocemos las *species*, sino que las creencias y los conocimientos son sobre el mundo exterior, aunque comparte con el representacionismo idealista la afirmación de que las especies son directamente aprehendidas por el intelecto. Por lo tanto, la diferencia entre los dos representacionismos es que, mientras el idealista por principio sostiene que todo conocimiento es sólo sobre las *species* y no va más allá de ellas, el realista considera que, siendo las *species* el primer e inmediato objeto de conocimiento, el mundo

'in themselves' by means of a *species* or *principle* of cognition. To see things as in a mirror is not to see them 'in themselves'. So rather than being an useful image for understanding the *verbum mentis*, the mirror image rather misleads». O'CALLAGHAN, J. P.: *Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?* «Proceeding of American Catholic Philosophical Association», 74 (2000), p. 108.

[12] «Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat». *ST* I, q. 85, a. 2, c.

exterior es aprehendido también, como objeto último e indirecto del acto de conocer[13].

Los dos argumentos de santo Tomás contra la opinión de que la *species* es el objeto de conocimiento, en realidad sólo refutan el representacionismo de tipo idealista. En efecto, la ciencia sería sólo de las *species* si fueran éstas lo único que pudiéramos conocer. Y todos los juicios serían verdaderos si fueran, otra vez, las *species* lo único cognoscible. Pero un representacionismo de tipo realista no resulta refutado por estos dos argumentos. La afirmación del mundo exterior como objeto indirecto del conocimiento hace que la ciencia y los juicios recaigan sobre él. En definitiva, el representacionismo realista se yergue como una interpretación válida del pensamiento de santo Tomás[14].

Por último, Pasnau estudia la identidad entre el cognoscente y lo conocido. Sintéticamente, su opinión es que esta identidad está dada por el hecho de que nuestras ideas e impresiones son causadas por el mundo exterior. Causalidad e identidad formal quedan así vinculadas; cabe aclarar que estamos hablando de causalidad agente, no formal. De hecho, Pasnau dice que «para santo Tomás, las formas son los mecanismos por medio de los cuales una cosa actúa causalmente sobre otra, y él generalmente sostiene que los agentes actúan imprimiendo su forma –esto es, una semejanza de su forma– en la cosa que es afectada»[15]. Sobre este punto, J. P. O'Callaghan ha señalado que entender la *species* no sólo como efecto de una causa formal, sino también en cierto modo de una causa eficiente del conocer constituye a ésta en una tercera cosa entre el intelecto y el objeto. Por esta razón, O'Callaghan sostiene que Pasnau puede concluir que la postura de santo Tomás es un tipo de representacionismo, pero esto es ajeno al modo de pensar del Aquinate. Este autor, por otra parte, interpreta el mismo pasaje de la *Summa Theologiae* estudiado por Pasnau de una manera muy distinta[16].

Sería injusto dar a entender que Pasnau reduce la teoría del conocimiento de santo Tomás al estudio de la *species intelligibilis*. Éste

[13] Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, pp. 209-211.
[14] Cf. *Ibid*., pp. 212-213.
[15] *Ibid*., p. 304.
[16] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Thomist Realism and the Linguistic Turn*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2003, p. 176.

autor ve que, según el Aquinate, en el conocimiento actual es necesaria la formación de un *verbum*, es decir, de un objeto inmanente al intelecto (distinto de la *species* en cuanto que ésta es el objeto primero del conocer, pero en un nivel no consciente) que permita ver en él (*in quo*) las naturalezas de las cosas. El *verbum* provee el armazón conceptual en el cual entendemos el mundo[17].

Pero el peso de la posición de Pasnau está puesta en la posibilidad de interpretar coherentemente el pensamiento de santo Tomás desde una postura representacionista realista, sobre todo con respecto a la *species*. Además, este autor destaca la causalidad agente del objeto sobre el sujeto, señalando también la pasividad del intelecto y el carácter instrumental de la especie. Estos puntos deberán ser considerados con más precisión, puesto que podría ponerse en duda si la causa eficiente del conocimiento intelectual es el objeto, y, además, si la *species* es simplemente un instrumento en el acto de conocimiento.

b) Críticas a la posición de R. Pasnau: E. Baltuta

Además de la observación de O'Callaghan que hemos comentado al final del apartado anterior (y que se completará con la posición propia de este autor sobre el tema más adelante[18]), E. Baltuta ha retomado recientemente la posición de R. Pasnau para hacerle otras objeciones. Esta autora se concentra en la noción de *primum cognitum* que Pasnau adscribe a la *species intelligibilis*, y si tal noción implica que la interpretación correcta de la noética tomista sea el representacionismo realista.

Baltuta considera que la exégesis que hace Pasnau del pasaje de la cuestión 85 de la primera parte de la *Summa Theologiae* es posible; es decir, en ese pasaje, santo Tomás no refuta todo representacionismo, sino sólo el representacionismo idealista, que haría de la *species* el objeto último del conocer. Sin embargo, considera que, para hacer del representacionismo realista una interpretación válida del pensamiento del Aquinate falta

[17] Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, pp. 270-271.
[18] Cf., en este capítulo, el apartado 3.c).

evidencia textual. Casi no habría en la obra de santo Tomás otros pasajes de los cuales se pudiera extraer esta doctrina[19].

Dentro de las pocas evidencias textuales que se podrían argüir en favor de la tesis de Pasnau, sobresale la siguiente cita de la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*: «Para estas operaciones [simple aprehensión y juicio] se preintelige [*praeintelligitur*] la *species intelligibilis*, por la que el intelecto posible se pone en acto, porque el intelecto posible no obra sino en cuanto que es en acto»[20]. Todo el problema, como bien señala E. Baltuta, gira en torno de qué cosa significa el verbo *praeintelligo* en este caso, es decir, si es un tipo de conocimiento o bien un tipo de dato preliminar, enfatizando la anterioridad a la operación del intelecto[21].

Según Baltuta, si se asumiera que se trata de un tipo de conocimiento, dado que el conocer implica un cambio en el intelecto posible, esto implicaría caer en la objeción escéptica que dice que para conocer una idea es necesario formarse una idea de esa idea, y así *ad infinitum*. En este caso, para conocer una afección del intelecto haría falta otra afección, y jamás se conocería la realidad. Por lo tanto, el *praentilligitur* aplicado a la *species* no puede venir de un ejercicio activo del intelecto posible.

La respuesta adecuada sería, al parecer de Baltuta, entender el *praeintelligitur* como la acción del intelecto agente sobre los fantasmas por la que se abstrae la *species*. En este caso, el verbo *praeintelligo* se asocia con una preparación para la operación intelectiva[22]. La interpretación de

---

[19] Cf. BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species*, «Philosophia», 41 (2013), p. 600.

[20] «Vtrique autem harum operationum *praeintelligitur species intelligibilis*, qua fit intellectus possibilis in actu, quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec uisus uidet nisi per hoc quod est factus in actu per speciem uisibilem: unde species uisibilis non se habet ut quod uidetur, sed ut quo uidetur». *De Spir. Creat.* a. 9, ad 6m. El subrayado es nuestro. La edición leonina lee 'preintelligitur' en lugar de 'praeintelligitur'. En este caso cambiamos la lectura para adaptarla al uso que hace E. Baltuta. Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, p. 212.

[21] Cf. BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition*, p. 600.

[22] Cf. *Ibid*., pp. 600-601. Sobre el significado de la 'preparación para la operación', E. Baltuta da la siguiente explicación: «acting at a pre-cognitive level means being a part of a process which unfolds before the actual act of understanding». *Ibid*., p. 600, n. 24. Sobre la *species* como capacitación precognitiva, cf., en este capítulo, el apartado 4.d).

Pasnau, entonces, sería (según E. Baltuta) muy ingeniosa, pero no indicaría el sentido preciso de la teoría tomista del conocimiento.

c) Claude Panaccio

En 2001, C. Panaccio exploró el concepto de representación en santo Tomás. Este autor sostiene que la teoría tomista del conocimiento es representacionista. El representacionismo que él postula es toda teoría que asigna a las representaciones mentales un rol fundamental; y por 'representaciones mentales', él entiende todo símbolo (*symbolic token*) que existe en una mente y está dotado de un contenido semántico[23].

Panaccio muestra que santo Tomás considera la representación como un punto fundamental de la teoría del conocimiento; por ejemplo, santo Tomás dice: «Algo es conocido según que es representado en el cognoscente, y no según que existe en el cognoscente»[24]. Además, la clave de las representaciones mentales se encuentra en la *similitudo*, la cual (al nivel intelectual) se articula en el pensamiento de santo Tomás en torno de dos conceptos fundamentales: la *species* y el *verbum*.

La especie parece responder a la definición de 'representación mental' con la cual trabaja Panaccio, ya que se trata de una cierta entidad mental que tiene un contenido semántico. Siguiendo a santo Tomás, la piedra, en efecto, no está en el alma, sino su *species*, y por medio de ella el intelecto en acto es lo inteligido en acto[25]. La identidad entre el cognoscente y lo conocido

[23] «By *representationalism*, I will mean, in this context, any theory of cognition which attributes a crucial and indispensable role to some sort of mental representation. And by *mental representation*, I will mean any symbolic token existing in some individual mind and endowed within this mind with a semantic content. A mental representation, in this vocabulary, is a mental token referring to something *else*, something extramental in most cases». PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, p. 185.

[24] «aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens». *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 17m.; cf. PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, p. 188.

[25] «Non autem anima est ipse res, sicut illi posuerunt, quia *lapis non est in anima, sed species* lapidis; et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu». *In III De Anima* VII, 43-48.

necesita de la mediación de la especie inteligible, la cual se relaciona, a su vez, con la cosa por una relación de *similitudo*.

Por otra parte, santo Tomás sostiene la existencia del *verbum* o concepto, el cual difiere de la *species*, puesto que ésta es principio del entender mientras el *verbum* es el término. En ambos casos, santo Tomás habla de *similitudines*[26]. Sin embargo, para el verbo mental, esta semejanza tiene razón de ejemplar o incluso de imagen[27]. Panaccio incluso lee en algunos pasajes de santo Tomás que el *verbum* es el objeto primario de la intelección[28]. Por otra parte, el autor destaca el carácter representativo que santo Tomás atribuye al *verbum*[29].

Entonces, la *species* y el concepto son dos tipos de representaciones mentales. La primera es el principio del entender, mientras la segunda es su efecto. En ambos casos nos encontramos con representaciones que se multiplican según se multiplican las mentes. Respecto del concepto, esto implica una seria dificultad: ¿cómo asegurar que el efecto del acto de intelección de dos sujetos diversos sea igual? Y, si nuestros conceptos de gato, por ejemplo, no son iguales entre sí, ¿cómo pueden ser idénticos a la naturaleza felina?[30] Si a esto le sumamos otra dificultad, que surge del ser de la especie, es decir, ser una esencia que tiene un ser accidental en el sujeto cognoscente[31], es difícil asumir que las *species*, los conceptos y las esencias sean idénticos entre sí.

---

[26] «Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo». *CG* I, 53. *Intentio intellecta* es el concepto o verbo interior, según Panaccio. Cf. PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, p. 191, n. 23.

[27] «Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem *exemplaris*, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem *imaginis*, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium». *CG* IV, 11.

[28] Cf. *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

[29] «Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur». *ST* I, q. 34, a. 3, c.

[30] Cf. PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, p. 195.

[31] «And finally, the intelligible *species* has the being of an *accident* of the cognizer. How could an essence ever have the being of an accident?» *Ibid*., p. 193. Aquí el autor hace

La solución según C. Panaccio se encuentra viendo que los conceptos son conceptos *de* las cosas, es decir, son *acerca de* algo. Lo que hay de la cosa en el intelecto es su semejanza[32]. Ahora bien, el problema es la interpretación de la palabra *similitudo*. De todos modos, en el conocimiento, lo que es necesario es una semejanza por representación. Pero santo Tomás, cuando explica lo que es 'representar', sólo dice que es «contener una semejanza»[33]. De donde se ve que hay una serie de términos interconectados, como *similitudo* y *repraesentare*, que sólo indican que el conocimiento en santo Tomás requiere la presencia de algún tipo de representación mental.

Por último, Panaccio esboza una hipótesis: las representaciones mentales tienen cierto isomorfismo con las cosas. Sin embargo –y en contra de quienes sostienen que el cognoscente y lo conocido comparten la misma forma– el autor pone ciertos reparos a que sea la misma forma sustancial la que esté presente en la mente, ya que lo que es necesario es que esa forma esté presente intencionalmente, lo que equivale a decir que sea una semejanza de esa forma lo que, en efecto, hay en la mente. Nuevamente, la cuestión recae sobre el significado de esta *similitudo*, la cual, según el autor, si bien requiere ulteriores clarificaciones, sin embargo hace ver que la teoría del conocimiento de santo Tomás es representacionista[34]. Cabe destacar que, en esta interpretación, la identidad entre el cognoscente y lo conocido se reduciría a ese 'cierto' isomorfismo, el cual, en el fondo, hace borrosa dicha identidad.

d) Críticas a la posición de C. Panaccio:
M. Herrera, E. Baltuta y C. Michon

El interesante estudio de C. Panaccio suscitó tres importantes respuestas. En el año 2005, Max Herrera sostuvo que santo Tomás en *De Ente et Essentia*, capítulo 2, considera, con Avicena, la 'indiferencia de

referencia al texto de *CG* I, 46: «Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet».

32 «Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem». *ST* I, q. 76, a. 2, ad 4m.

33 «repraesentare aliquid est similitudinem eius continere». *De Ver*. q. 7, a. 5, ad 2m.

34 Cf. PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, pp. 199-200.

naturaleza', es decir, que la naturaleza puede ser considerada en sí, o en el ente individual, o en el intelecto, siendo formalmente la misma siempre[35]. Además, la noción de 'transferencia intencional' (que santo Tomás toma de Averroes) permite explicar cómo la misma naturaleza puede ser transmitida al intelecto adquiriendo otro modo de ser. Este último punto involucra a las *species in medio* y a los fantasmas, que aseguran la transmisión de la misma *ratio* desde la cosa al intelecto[36].

Así, los conceptos y las especies son formalmente idénticas a las cosas, porque comparten la misma *ratio*, pero también se llaman *similitudo* puesto que esta *ratio* tiene dos modos diversos de ser: material en la cosa, inmaterial en el intelecto[37]. La identidad y la semejanza quedan así conciliadas. La interpretación representacionista de C. Panaccio, entonces, fallaría al entender la *similitudo* como inconciliable con la identidad formal por no considerar las nociones de 'indiferencia de naturaleza' y 'transferencia intencional'[38].

En un artículo de 2010, parecería que Panaccio asume la objeción de M. Herrera, aunque sin nombrar a este autor. Así, expone la posición del *De Ente et Essentia* que dice que la naturaleza tiene dos tipos de ser, uno en las cosas singulares, otro en el alma. Cuando santo Tomás habla de este

---

[35] Cf. HERRERA, M.: *Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes*, 2005: http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf, pp. 7-9 y 14-15.

[36] Cf. *Ibid*., pp. 9-14.

[37] D. Black, estudiando qué existencia tiene la naturaleza común de las cosas, tiene una posición contraria a la de M. Herrera. Black, con santo Tomás, niega que la naturaleza común exista de por sí –que tenga un *esse proprium*– y sólo afirma que existe en los entes singulares y concretos. En el intelecto humano, en cambio, no puede existir, ya que lo que hay –es decir, lo que tiene un *esse in intellectu*– es una *species* de la naturaleza común, o sea, un accidente individual del intelecto que representa universalmente esa naturaleza. Su posición podría asimilarse, en este punto, a la de J. Brower y S. Brower-Toland, que estudiaremos en el apartado 1.h) de este capítulo. Cf. BLACK, D. L.: *Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna*, «Medieval Studies», 61 (1999), pp. 76-78. Sin embargo, parecería que M. Herrera tiene razón en este punto, si se considera, por ejemplo, el texto de *In II De Anima* XII, 70-94, que reproduce la postura de un doble ser de la naturaleza: material en la cosa e inmaterial en el intelecto.

[38] Cf. HERRERA, M.: *Understanding Similitudes in Aquinas*, pp. 15-16.

segundo tipo de ser en el resto de sus obras –señala Panaccio–, suele denominarlo *repraesentatio* o *similitudo*[39].

Al usar estas expresiones, el Aquinate no afirmaría estrictamente la identidad formal entre la cosa y la *species*, sino que reduciría dicha identidad a expresiones más basicas, es decir, a una cierta semejanza o representación[40]. Aunque la semejanza siempre suponga un acuerdo o comunicación en la naturaleza[41], santo Tomás distingue la semejanza según la naturaleza y la semejanza según la representación, que es la necesaria para el conocimiento[42]. Ahora bien, esto implicaría que no siempre hay una misma naturaleza compartida, sino tan sólo una representación de ésta[43]. Con esta explicación, Panaccio considera superada la objeción de los dos modos de existir la 'misma' forma.

E. Baltuta ha vuelto recientemente sobre esta interpretación del pensamiento de santo Tomás. Contra C. Panaccio, esta autora muestra algunos pasajes de la obra del Aquinate donde se afirma claramente los dos tipos de existencia de la 'misma' forma, es decir, en la cosa y en el intelecto[44].

Además, Baltuta señala otro problema de la exposición de Panaccio. Este autor sostiene que decir que la *species* es un accidente del cognoscente y, al mismo tiempo, es la esencia de lo conocido es contradictorio: ¿cómo podría un accidente ser lo mismo que una esencia? ¿cómo podría algo universal existir individualmente? Baltuta señala que Panaccio no tiene en cuenta el doble ser de la *species*: «Aunque la *species intelligibilis* tiene un modo de existencia accidental [*accidental mode of existence*] en la mente

---

39 Cf. PANACCIO, C.: *Mental Representation*, en PASNAU, R. *et al.*: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Tomo I. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 353.

40 «Saying that the nature of the external thing comes to be within the mind is but a way of saying that this nature is *represented* within the mind by some *likeness* of it». *Ibid*., p. 353.

41 «Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma». *ST* I, q. 4, a. 3, c.

42 Cf. *De Ver*. q. 2, a. 3, ad 9m.

43 Cf. PANACCIO, C.: *Mental Representation*, pp. 353-354.

44 Cf., por ejemplo, *Quodl*. VIII, a. 2, a. 2, c.; BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition*, p. 593.

del cognoscente, también tiene un modo de existir universal [*universal way of existence*] dado su contenido representativo universal, el cual hace posible el conocimiento de la naturaleza universal de la cosa extramental»[45].

La solución de Baltuta al problema puesto por Panaccio resulta interesante, pero deja abiertos algunos interrogantes, como el hecho de que una entidad numéricamente una (como la *species*) pueda tener dos modos de existir. Viendo la afirmación en el contexto, lo que parece sugerir la autora es que la existencia de la *species* es la de un accidente, pero su contenido representativo (que es idéntico a la forma de la cosa y, por lo tanto, a la de las *species* poseídas por otros cognoscentes) es universal[46]. La distinción entre los dos planos, el del ser y el del representar, le permitiría superar la objeción de Panaccio.

Otro aspecto en el que Panaccio ha sido criticado fue señalado por Cyrille Michon en el año 2007. Michon acepta que la *species* y el *verbum*[47] son *similitudines* necesarias en el acto de conocimiento. El error que ve en la interpretación de C. Panaccio es que este autor descompone el acto intelectivo en diversas entidades, y esto lo lleva a afirmar una interpretación representacionista de la teoría del conocimiento tomista[48].

Michon destaca que la forma de la cosa no es la cosa, es decir, que la semejanza que necesita el intelecto para entender es la forma de la cosa (o, mejor, la esencia, que incluye la materia universalizada) en otro ser (inmaterial o intencional), y que esta semejanza es tal como la que hay entre un individuo y otro de la misma especie. Así, la *similitudo* o la *species* en el intelecto no es esencialmente diversa de la cosa conocida[49].

---

[45] *Ibid.*, p. 595.
[46] Cf. *Ibid.*, pp. 594-595.
[47] Michon considera que el *verbum* y la *intentio intellecta* son, como para Panaccio, equivalentes, es decir, son el único producto de la intelección. Cf. MICHON, C.: *L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio*, en COULOUBARITSIS, L. (Ed.): *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles, OUSIA, 2007, p. 135 y p. 144.
[48] Cf. *Ibid.*, pp. 135-137. Este autor también recuerda la crítica de Ockham a la especie por verla como una *res parva*, mientras que en santo Tomás la especie se compara al acto como la parte al todo, y no es una entidad anterior al acto de intelección; cf. *Ibid.*, p. 141.
[49] Cf. *Ibid.*, p. 143.

Además, el *verbum* es el resultado de la operación intelectiva. En él, el intelecto conoce la cosa. Esto depende de una ambigüedad en el uso del verbo *intelligere*: éste puede ser considerado como lo que hace el intelecto (incluyendo, entonces, el concepto como su término) o simplemente como una operación, sin tener en cuenta su término[50]. Una visión completa del conocimiento tiene que tomar el primer camino, para dar cuenta del *verbum* en su íntima unión con el entender humano. La especie y el concepto, entonces, no son entidades intermedias que deban ser conocidas para conocer las cosas; son, mejor, *dimensiones* del acto intelectivo que, separadas de él, no logran expresar la doctrina tomista adecuadamente[51].

e) Paul Hoffman

En el año 2002, Paul Hoffman (de un modo aparentemente independiente a los trabajos de Pasnau y Panaccio) intentó una interesante comparación entre Descartes y santo Tomás. Según el autor, ambos autores son representacionistas. En el caso de santo Tomás, el autor parte del hecho de que conocemos las formas, sean accidentales o esenciales, y que, para conocerlas, debemos recibirlas inmaterialmente (o espiritualmente). La forma que existe de esta manera es llamada *species*.

En el caso de Descartes, aunque rechace que tengamos conocimiento de formas y que la especie sea transmitida desde el objeto al alma, existen también dos formas de existir para las cosas: formalmente y objetivamente. El ser formal equivaldría al modo de existir material (o natural) que las formas tienen para santo Tomás, mientras que el ser objetivo es el modo de existir inmaterial (o espiritual) que las formas tienen en el alma[52].

En ambos casos, sea la idea, sea la forma, permiten conocer, hipotéticamente, las cosas directamente. Sin embargo, ¿se puede predicar lo mismo del sol que existe formalmente en el mundo y del sol que existe objetivamente en el alma?[53] Parecería que en los dos casos el sol no es

---

[50] Cf. *Ibid.*, p. 150.
[51] Cf. *Ibid.*, pp. 151-152.
[52] Cf. HOFFMAN, P.: *Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas*. «Pacific Philosophical Quarterly», 83 (2002), p. 167.
[53] Cf. este mismo ejemplo en el capítulo 1, apartado 4.b).

absolutamente idéntico, ya que, al menos, se puede predicar un diverso modo de existencia de cada uno. Dado que no existe esta identidad, ya no se puede afirmar que Descartes sea un realista directo. Y lo mismo se aplica a santo Tomás, ya que él postula que conocemos las cosas del mundo por medio de la forma que existe espiritualmente en el alma y que es una semejanza de lo conocido. Claramente, Descartes y santo Tomás son representacionistas[54].

En un caso y en el otro, se podría argüir que el objeto de conocimiento no son las ideas o las formas, sino aquello a lo que las ideas o las formas dirigen nuestra capacidad intelectiva. Sin embargo, esto prueba también que estos autores son representacionistas, ya que se postularía una característica de la idea que remite a otra cosa. El intelecto, de todos modos, llega a la cosa previo conocimiento de la idea, aunque este conocimiento, en cuanto reflejo y temático, se explicite en un segundo momento[55].

Más allá de la comparación con Descartes, la posición del autor respecto de santo Tomás nos permite formular un punto interesante para la discusión en los próximos capítulos: el ser inmaterial o espiritual (también intencional) de la especie y el verbo, ¿son semejantes al modo de ser objetivo de las ideas cartesianas? Dado que la doctrina del *esse objectivum* es de cuño escotista, la cuestión es si, en este punto, se pueden considerar semejantes las doctrinas de los dos doctores escolásticos. Por otra parte, la identidad entre el cognoscente y lo conocido no es tratada por P. Hoffman.

f) Gyula Klima

En el año 2004, Gyula Klima ofreció una novedosa interpretación de las representaciones mentales en santo Tomás. Su estudio resulta importante no sólo por sus consideraciones, sino también porque ha servido a otros autores para interpretar el concepto de intencionalidad en el Aquinate.

El punto de partida de Klima es afirmar que una representación es una forma de un objeto representado, que existe en la cosa que representa dicho

[54] Cf. HOFFMAN, P.: *Direct Realism*, pp. 168-169.
[55] Cf. *Ibid*., pp. 176-177.

objeto[56]. Desde el momento en que cada forma es individuada por su sujeto, no puede ser la misma forma numéricamente considerada la que está en el objeto y en la cosa representante. Ahora bien, siendo dos formas, sin embargo pueden ser consideradas iguales, pero existiendo de modo diverso: en *esse reale* en el objeto, en *esse intentionale* en la cosa representante. La representación es forma que inhiere en el objeto representado pero existiendo intencionalmente en la cosa representante[57].

Ahora bien, Klima afirma que esta descripción de la representación no implica que ésta sea necesariamente cognitiva. La doctrina sostenida por santo Tomás de las especies intencionales existentes en el medio (como la especie del color en el medio luminoso) hace pensar que la intencionalidad no sea un fenómeno puramente cognitivo. Por lo tanto, el autor puede presentar un ejemplo que nos sea más conocido y que nos permita entender qué son las representaciones mentales en santo Tomás.

El ejemplo en cuestión es el de un CD de música. El día que se produce la grabación, la ejecución de la música hace que una canción exista en *esse reale*, dada la modulación de las vibraciones del aire durante un período de tiempo. Después de la grabación, la canción existe en el CD, pero no ya en *esse reale*, sino *intentionale*, es decir, digitalmente codificada. Cuando alguien escucha la canción nuevamente, reproduciendo el CD, las vibraciones de aire no serán la misma entidad que aquellas producidas en el estudio de grabación, pero sí serán una nueva materialización de la misma ejecución de la misma canción. Por lo tanto, tenemos en las dos ejecuciones una identidad formal, pero con dos condiciones materiales diversas. Y la representación está constituida por la codificación de las vibraciones de aire en el CD; es decir, la representación es la información codificada sobre la modulación de las vibraciones de aire[58].

---

[56] «We may say that a representation is a form of a represented object or objects, existing in the thing representing the object or objects in question». KLIMA, G.: *Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation*, en KLIMA, G. *et al.*: *Mental Representation*, p. 7.

[57] «What we call a 'representation' is *definitely not* the inherent form of the represented thing *simpliciter*, but the inherent form of the represented thing *intentionally existing in the representing thing*». *Ibid.*, p. 8.

[58] Cf. *Ibid.*, pp. 8-11.

Lógicamente, esta representación así concebida depende de un sistema de codificación y decodificación adecuado. Si este modo de concebir las representaciones se traspone a los entes cognitivos, encontramos que un acto de conocimiento permitiría al cognoscente actuar a partir de la posesión de cierta información codificada como parte de su actividad vital. Y la representación mental sería simplemente un acto cognitivo intelectual de ese cognoscente, cuya marca distintiva es su universalidad. Esta universalidad, por otra parte, corresponde al modo de representar, no al modo de existir en la mente, ya que, en la mente, la *species* es un acto singular[59].

Poniendo en contacto el ejemplo del CD y lo dicho sobre el acto cognitivo, reconocer que las diferentes materializaciones de la misma canción *son* la misma canción es entender la canción como tal. Entonces, la representación intelectual de la misma canción tiene algo como su objeto inmediato, esto es, la forma de esa canción, y algo como su objeto último, las diferentes materializaciones de la misma canción. La semejanza entre el objeto y la representación es la identidad formal de la información codificada[60].

Para el objeto directo, inmediato, existir es solamente ser entendido. Pero ser entendido no es lo mismo que ser *simpliciter*[61]. El universal –la *species*– es un 'ente de razón' y no existe como un ente real, como si la noción de ente fuera unívoca. De hecho, la analogía del ente permite sostener que la especie es un *ens secundum quid* y evitar, entonces, poner en

[59] Cf. *Ibid*., p. 12.

[60] «The resemblance in question here [entre las diversas ejecuciones de una misma canción] is the formal sameness of the same information encoded in different media, where the sameness of the information is secured by the relevant systems of encoding. […] So, in the same way, when an intelligible species encodes information about the substantial form of rocks in general, the intelligible species need not exhibit any physical resemblance to the substantial form of rocks. And the same goes for the immediate object of this species, the *intentio intellecta* of rocks in general. As Aquinas emphasizes time and again: *alii sunt modi essendi et intelligendi*». *Ibid*., pp. 14-15.

[61] «So, for this direct objetc to exist is nothing but for it to be understood. But to be understood is not the same as to be *simpliciter*». *Ibid*., p. 13.

la mente entidades intermedias (que tendrían algo así como un ser disminuido[62]) entre el sujeto y el objeto.

La posición de Klima está fundamentalmente centrada en el hecho de que hay dos objetos en el acto de conocimiento: un objeto inmediato, la *species*, y uno último, la cosa extramental. La *species*, por otra parte, es una representación, es decir, es cierta información codificada. El representacionismo del Aquinate sería un 'representacionismo inocente', según Klima, lejano de las cuestiones gnoseológicas modernas[63]. Sin embargo, más allá de las profundas e interesantes sugerencias sobre la ontología de la *species*, permanece un sustrato en el cual ésta es vista como un ente de razón que está delante de la mente y representa o remite a algo fuera de ella.

g) Sandro D'Onofrio

La tesis de Sandro D'Onofrio titulada *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis* es un estudio reciente (data del 2008) que se concentra sobre la especie inteligible, es decir, no considera

[62] Cf., para el *esse diminutum*, el capítulo 1, apartados 2.b) y 3.c). Klima, por otra parte, hace notar que la univocidad del ente sostenida por Escoto lleva a pensar la especie de esta manera, mientras que el rechazo de toda entidad intermedia entre el objeto y el sujeto hecha por Ockham, al rechazar la postura escotista, no retomó la posición de santo Tomás y, entonces, no puede dar cuenta de una identidad formal entre el acto de conocimiento y el objeto conocido. Cf. KLIMA, G.: *Tradition and Innovation*, pp. 10-11.

[63] «In this framework, there *are* intermediary objects between cognitive acts and their ultimate objects. Indeed, there can be *multiple* intermediary objects between a cognitive act and its ultimate objects, as Aquinas certainly takes it to be the case in intellectual cognition, where an act of thought uses an intelligible species to form a concept to represent a common nature that in turn exists individualized in the ultimate objects of this act of thought, namely, in the members of the species, some of which provided the sensory information, the phantasms, from which their intelligible species was abstracted. […] His representationalism is the epistemologically *innocent* positing of intermediary objects that on account of their formal identity with the ultimate objects *necessarily* relate cognitive acts to their ultimate objects. But this kind of 'innocent' representationalism is certainly unjustly 'criminalized' by the modern perception that the positing of intermediaries directly entails the possibility of Demon-skepticism». KLIMA, G.: *Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicenna, and the Issue of the Representationalism of Aquinas*, 2005: http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf, pp. 35-36.

sino contextualmente al verbo mental. Dentro del proceso de conocimiento, entonces, D'Onofrio estudia particularmente la ontología de la *species*.

La idea fundamental del texto es que la *species* inteligible es ontológicamente diversa de la cosa a la que representa, pero epistemológicamente igual y, por lo tanto, el acto de conocimiento tiene un objeto inmediato, la *species*, y uno último, la cosa. Para llegar a esta conclusión, D'Onofrio se sirve de algunos elementos que ya han aparecido al comentar otras posturas (sobre todo las de Pasnau y Klima), pero los encadena por medio de una interesante serie de articulaciones cuyas líneas esenciales pasamos a comentar.

En primer lugar, D'Onofrio distingue entre realismo y representacionismo. El primero sostiene que la cosa extramental es conocida inmediatamente a través de conceptos o entidades mentales, mientras que el segundo sostiene la inferencia causal de características representadas para conocer las cosas extramentales; es decir, en el segundo caso, el conocimiento no es inmediato, sino mediado por representaciones internas.

No todo representacionismo, según D'Onofrio, tiene que ser tal como el de Locke, sino que se puede proponer un realismo representacionista que sostenga que el objeto de conocimiento son las cosas a través de las representaciones, las cuales, siendo ontológicamente diversas de las cosas, sin embargo, conservan el mismo contenido epistemológico, es decir, transmiten la misma información[64]. D'Onofrio considera que este último tipo de representacionismo, llamado 'realismo representacionista', es la interpretación adecuada del pensamiento de santo Tomás.

El primer paso es fijar qué es una representación. En el contexto de la Edad Media, la especie como semejanza de una cosa extramental es entendida como un 'ente' mental representativo, siendo una inmediata referencia a la cosa. Desde el punto de vista epistemológico, 'representación' no implica una 'existencia objetiva' o un 'objeto intencional' independiente de la cosa extramental; la *species* presenta esa cosa delante del intelecto porque es una semejanza de ella. En este sentido, la *species* es una representación. El verbo *repraesento*, en el modo en que lo

[64] Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, pp. 17-18.

usa santo Tomás, significa 'presentar' delante del intelecto la cosa que es conocida, y nada más[65]. Esta precisión ayuda a ver que el representacionismo moderno se sirve de las representaciones como signos instrumentales, que captan la atención del cognoscente para redirigirla a la cosa extramental. En cambio, la representación en sentido tomista podría ser considerada como un signo formal, que representa algo distinto de sí pero concentrando la atención en la cosa. En el primer caso, el signo instrumental es objeto de conocimiento (si no fuera conocido, no podría dirigir la atención cognoscitiva hacia la cosa), mientras que en el segundo, el objeto último no es el signo formal, sino la cosa[66].

Un elemento fundamental de la representación es la semejanza. «La *species* inteligible es una semejanza de la misma esencia de la cosa, y es en cierto modo la misma quididad y naturaleza de la cosa según el ser inteligible, no según el ser natural como es en las cosas»[67]. La semejanza está relacionada con la comunicación de la forma. Hay distintos tipos de semejanza: «Como la semejanza se estudia según la conveniencia o comunicación en la forma, la semejanza es múltiple, según los diversos modos de compartir la forma. En efecto, ciertas cosas se dicen similares, porque comparten la misma forma según la misma razón y el mismo modo; y éstas no sólo se dicen similares, sino iguales en su semejanza; como dos cosas igualmente blancas, se dicen similares en su blanqueza. Y ésta es la semejanza perfectísima. De otro modo se dicen símiles las cosas que comparten la forma según la misma razón, pero no según el mismo modo,

---

[65] Cf. *Ibid*., pp. 141-142. E. Stump, en la misma línea, escribe: «What is required for cognition is thus some sort of representation. The original 'presentation' of the form of the wolf in matter produces the wolf; the *re*-presentation of that form in the intellect produces cognition of the wolf». STUMP, E.: *Aquinas*. Routledge, London, 2003, p. 275.

[66] D'Onofrio incluso considera el signo instrumental como si fuera digital, mientras que el formal como si fuera analógico, por lo que el primero requiere la atención para entender a qué se refiere, mientras que el segundo tiene una referencia evidente; cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, pp. 146-147.

[67] «species intelligibilis est similitudo ipsius essencie rei, et est quodam modo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus». *Quodl*. VIII, q. 2, a. 2, c.

sino según el más y el menos, como lo menos blanco se dice semejante a lo más blanco. Y ésta es una semejanza imperfecta»[68].

Como la cosa extramental existe de acuerdo a un modo de ser inteligible, la semejanza entre la *species* inteligible y la cosa es imperfecta: comparten la forma según la misma razón, pero no según el mismo modo. Ahora bien, ¿qué forma es la que es conocida en un modo inteligible? Santo Tomás señala una distinción entre la forma entendida como causa formal (*forma partis*) y la forma considerada como esencia (*forma totius*); esta última es la que es conocida por medio de la abstracción, y es la que comparten la cosa y la *species* inteligible[69].

La especie, por lo tanto, es distinta en su ser de la cosa, pero lleva al intelecto la misma información: la esencia o estructura inteligible. La *species*, en su ser natural, no es el objeto último de conocimiento, no es conocida 'como *species*' sino después de haber presentado a la inteligencia la información esencial sobre la cosa. Su función es instrumental[70], pues hace ontológicamente posible la unión del cognoscente y la cosa conocida,

---

[68] Si bien santo Tomás considera un modo más de compartir la forma, D'Onofrio lo considera irrelevante para el estudio de la *species* inteligible. Transcribimos una línea más de lo que él cita en su texto: «Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis». *ST* I, q. 4, a. 3, c. Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, p. 149.

[69] Cf. *Ibid*., pp. 180-181.

[70] «*Species* and phantasms, then, are called 'instrumental' causes because they do not affect the passive intellect by informing it. An instrumental cause is defined as 'a cause which is moved by a principal agent to produce an effect that the agent cannot produce alone, or at least cannot produce easily'. A phantasm is needed to produce a *species intelligibilis*, and a *species intelligibilis* is needed to convey the extramental thing's form considered as essence. Both are instrumental causes of the act of cognition; the extramental thing's *form* is known, not as it exists in a natural mode of being, but as *essential* information». *Ibid*., pp. 185-186.

al representar (es decir, presentar, según la aclaración que hemos hecho antes) la misma estructura inteligible que se realiza de un modo en la cosa y de otro en la *species*, sin dejar de ser la misma[71].

La diferencia más profunda entre la *species* y la cosa no es la inmaterialidad (o el modo de existir intencional) de la misma forma que en la cosa existe materialmente; esta diferencia se encuentra sobre todo en que son dos instanciaciones de la misma naturaleza. En un caso, la cosa extramental tiene una forma causal (es decir, la forma de la cosa) y una quiditativa (es decir, la esencia de la cosa, según la distinción de dos formas que hace D'Onofrio); en el otro, hay una representación mental sólo de la forma quiditativa[72].

Sobre esta afirmación descansa el realismo representativo de santo Tomás, ya que no es la misma forma (como causa formal) la que informa a la cosa e informa al intelecto[73], sino que la cosa y la *species* comparten la misma naturaleza, solamente que, en este segundo caso, está

[71] Cf. *Ibid*., pp. 182-186. Más adelante, en la p. 194, D'Onofrio ofrece una cita de santo Tomás donde muestra que lo conocido se une al cognoscente como forma, pero no por su causa formal, sino por su esencia (o la semejanza de ésta) considerada como forma: «cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens […], sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma vel per essentiam suam vel per similitudinem suam». *De Ver*. q. 8, a. 7, ad s.c. 6m.

[72] Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, p. 186. Conviene aclarar que en esta página, D'Onofrio pasa de hablar de especie inteligible a hablar del concepto como si fueran términos equivalentes. En otros pasajes, los distingue, como aclararemos más adelante.

[73] «For Aquinas, every change, or *immutatio*, requires in one way or another some abstraction: sensible change, hylomorphic *information*, and cognition. Aquinas distinguishes natural from spiritual change by saying that, for instance, the action of fire is an efficient-*formal* causation (passing a *form* of heat without matter), whereas the knowledge of an extramental thing (spiritual change) does not involve this type of causation. […] If it were similar to the ordinary efficient causation that occurs in natural *information* (as in fire heating water or as in the *formal* causation of the hylomorphic composition), then the knower would become a natural likeness of the known thing». *Ibid*., p. 218.

universalizada[74]. Por esta razón, la *species* inteligible y la cosa son similares epistemológicamente, no ontológicamente[75].

Como consecuencia de esta afirmación, se entendería mejor la unión entre el cognoscente y lo conocido. Santo Tomás afirma que «es necesario que lo que es inteligido, sea en el inteligente y sea uno con él»[76]. Ahora bien, dado que la especie representa una estructura esencial (como una causa

---

[74] Sostener que la forma como causa formal fuera lo conocido por el intelecto es un error en el que, según D'Onofrio, se cae fácilmente al estudiar la teoría del conocimiento tomista, y es el que lleva a considerar a santo Tomás como un realista directo y no como un representacionista realista. Uno de los textos donde más acentúa esta afirmación es el de *CG* IV, 11: «Sequitur ergo quod aliud sit esse *intentionis intellectae*, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit *homo intellectus* tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa», el cual él cita, en la p. 181, de una traducción en inglés del siguiente modo: «Consequently the being of the *intelligible species* is distinct from the act of understanding, since its being consists in its being understood. Therefore, in the man who understands himself, the inwardly conceived word is not a real man, having the natural being of a man, but is merely a man understood». Nótese la traducción de *intentio intellecta* del texto latino por *intelligible species* en el texto inglés: ¿es lo mismo la *intentio intellecta* y la *species intelligibilis*? D'Onofrio mismo las distingue en la p. 195, al citar *CG* I, 53: «Now this *understood intention*, since it is the term, so to speak, of the intellectual operation, is distinct from the *intelligible species* which makes the intellect in act, and which we must look upon as the principle of the intellectual operation». En latín el texto dice: «Haec autem *intentio intellecta*, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a *specie intelligibili* quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium». Ahora bien, si la *species* y la *intentio* no son lo mismo, ¿se puede aplicar el primer texto a la *species*? Consideramos que, en principio, convendría distinguir ambas instancias del conocimiento. Los subrayados en las citas son nuestros.

[75] Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, p. 187. Lo mismo vale para el concepto: «However, the result of cognition is the nature instantiated as a universal concept. Is this concept the extramental thing's *form* united with the passive intellect? No, the concept, like the *species intelligibilis*, is an intentional *form*, an accident of the intellective soul, whose function is to present the extramental thing's *form* to the mind. It has no other function than to represent an intelligible structure». *Ibid*., pp. 197-198.

[76] «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: *cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso*». *De Pot*. q. 9, a. 5, c. El subrayado es nuestro.

ejemplar), esta unión no se da porque la misma forma (como causa formal) informa a la cosa y al intelecto. Esta unión es la unión de dos formas: el intelecto y la esencia de la cosa extramental, a través de la mediación instrumental de la especie inteligible[77]. D'Onofrio afirma que la naturaleza es una estructura inteligible como tal 'no existente': o es un pensamiento, o es una realidad extramental; y que esta estructura se une al intelecto en el conocimiento[78].

D'Onofrio se sirve de distintas metáforas para explicar mejor la función de la especie. Por ejemplo, el reflejo en un espejo o una grabación de una canción (esta última comparación es tomada de los estudios de G. Klima). En ambos casos, hay un objeto último de conocimiento, al cual la vista o el oído se dirigen: la cosa que se refleja o la canción misma, respectivamente; y un objeto inmediato: el reflejo o la grabación. Así, en el proceso de conocimiento encontramos un objeto inmediato, la estructura inteligible, y un objeto último, la esencia de la cosa conocida[79]. D'Onofrio reconoce que hay un solo acto y una sola cosa conocida; pero ésta es conocida por medio de la especie. Aquí entra en juego una de las

---

[77] Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, p. 194.

[78] «Knowledge consists in the '*information*' of the passive intellect, the act that makes the intellect and the cognized thing's essence one. This is why a nature is in itself a 'non-existent' intelligible structure; it is always either a thought or an extramental reality. The information conveyed by the representational concept to the mind, and the structure of the thing existing in the extramental reality, is just a codified system. A mind and thing do not need to be numerically identical; they are merely *formally* identical». *Ibid*., p. 205.

[79] D'Onofrio sostiene también su afirmación a partir de *ST* I-II, q. 35, a. 7, ad 2m: «Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa, non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum». En seguida, comenta : «What *causes* an 'inward pain' here is not the reception of a mental being, an intelligible being or *form*, but the apprehension of the essence of evil. Understanding the extramental thing's *form* as intelligible structure is the grasping of what *it means*, the *ratio*, not the reception of the extramental thing's *form* itself. What is apprehended is a likeness of this *form*, no the *form* as such». D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, p. 206. Sin embargo, cabe aclarar que en este caso, la *similitudo* de la cual habla santo Tomás no es la especie inteligible, sino que se refiere al ámbito apetitivo, dado que el dolor es una pasión del hombre.

afirmaciones principales: la especie es epistemológicamente equivalente a la cosa, pero ontológicamente diversa. Si fuera el objeto último de conocimiento, sería conocida en su ontología; pero como es objeto inmediato, y no último, hace conocer la esencia de la cosa porque la transmite al intelecto[80].

Sandro D'Onofrio ofrece una explicación de la ontología de la especie en términos de representacionismo realista. Dado que ése es el objetivo de su investigación, ofrece pocas precisiones sobre los fantasmas o el verbo mental. El primero comparte la calidad de instrumento que tiene la especie inteligible; de hecho, ella surge por abstracción a partir del fantasma. El verbo, en cambio, producido por la unión del cognoscente y lo conocido, es posterior a esta unión. Aquí conviene resaltar que D'Onofrio considera acertadamente que el acto cognoscitivo es uno solo, no un proceso de diversos actos. Por lo tanto, sus distinciones son divisiones meramente formales[81]. Esta afirmación es importante porque el texto numerosas veces parece sostener lo contrario, por ejemplo, al decir: «Sin embargo, la creación de una especie inteligible, donde la información de la esencia de la cosa extramental es recibida por el intelecto posible, es previa a toda conceptualización (la cual corresponde a la creación de un verbo mental o concepto).»[82] O también cuando, como ya hemos mostrado, sostiene un objeto inmediato y un objeto último de conocimiento.

D'Onofrio, entonces, sintetiza ciertos elementos que ya aparecían en otros autores (el objeto inmediato y el objeto último de conocimiento, y la explicación de la representación por medio del ejemplo del CD de Klima, o la causalidad instrumental atribuida a la *species* por Pasnau) y les da un sustento ontológico y epistemológico. Por otra parte, su clarificación de la noción de 'representación' como simple 'presentación', que apela al uso medieval del término, ayuda a precisar en qué sentido se puede hablar de 'representaciones mentales' en santo Tomás. Todos estos elementos, sin embargo, merecen una ulterior discusión, ya que cabría profundizar, por ejemplo, en qué sentido la unión de lo conocido y el cognoscente puede

[80] Cf. *Ibid*., pp. 224-226.
[81] Cf. *Ibid*., p. 182 n. 153.
[82] *Ibid*., p. 179.

verse como la unión de dos formas: ¿cómo podrían dos formas unirse si una no funge analógicamente de materia?

h) Jeffrey Brower y Susan Brower-Toland

Al mismo tiempo que D'Onofrio publicaba su estudio, J. Brower y S. Brower-Toland ofrecieron un trabajo concentrado principalmente en el concepto de intencionalidad en santo Tomás; pero, para ello, necesitaron precisar la postura del Aquinate respecto de las representaciones mentales. Conviene notar que (según los autores) en virtud de que en el contexto actual la *species* tomista corresponde a lo que hoy se llama 'concepto', ellos explícitamente no toman en cuenta la diferencia que existe en santo Tomás entre estos dos términos. Por lo tanto, al hablar de 'concepto' se refieren, en realidad, a la *species*[83].

El problema que afrontan fundamentalmente es responder qué hace que un estado mental sea intencional y qué determina el contenido de ese estado. Partiendo de la sentencia de santo Tomás según la que «algo es conocido en cuanto que su forma es en el cognoscente»[84], los autores estudian el conocimiento, considerándolo un cambio accidental –a pesar de que el intelecto recibe la forma sustancial de otra cosa– y estableciendo que las formas recibidas por el intelecto pasan a ser cualidades de éste. Este punto se desprende de las afirmaciones de santo Tomás donde caracteriza a

[83] «Aquinas's notion of intelligible species is roughly the same as the contemporary notion of a concept, especially insofar as the latter is taken to include mental representations that both (i) function as subpropositional units of thought (and hence can be combined to form propositional thoughts), and (ii) tend to have a content that is general (as opposed to singular) in nature. […] Strictly speaking, however, this is an oversimplification. Aquinas actually recognizes two classes of mental representation that would qualify as concepts in the contemporary sense –intelligible species and another class for which he introduces the Latin term '*conceptus*'». BROWER, J. E. – BROWER-TOLAND, S.: *Aquinas on Mental Representation*, p. 194, n. 2.

[84] «Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente». *ST* I, q. 75, a. 5, c.

las formas recibidas como hábitos del intelecto, y, por lo tanto, cualidades del mismo[85].

El acto de conocer sucede, entonces, por la recepción de la forma, la cual es llamada también *species* o *similitudo* y que actúa como un sinónimo de *repraesentatio*[86]. Ahora bien, como el propósito de los autores es estudiar la intencionalidad, la primera conclusión que sacan es que la intencionalidad de la especie es de naturaleza representativa y que se basa en la noción de *similitudo*[87]. Como, por otra parte, tienen presente la afirmación de santo Tomás sobre la identidad entre cognoscente y conocido, sostienen que la *similitudo* es raíz de la asimilación entre ambos. Semejanza y asimilación, entonces, son los dos puntos capitales para estudiar la intencionalidad en santo Tomás.

Las formas de asimilación son diversas en los distintos tipos de cambios. En particular, la asimilación en el conocimiento implica recibir las formas intencionalmente, de acuerdo a una existencia intencional (o *esse intentionale*). Este *esse intentionale* se opone al *esse materiale* que las cosas tienen en la naturaleza, y es el que permite la representación[88].

Los autores llegan así a una noción que es el centro sobre el cual gira la intencionalidad: la 'semejanza intencional'. Ahora bien, la dificultad que encuentran al estudiar esta semejanza es si esta noción es primitiva o, en cambio, es analizable en otras dos, a saber: 'semejanza de forma' (por la que los conceptos se remiten a los objetos que representan) y 'posesión intencional' (por la que los conceptos se remiten a la mente). La posición de los autores es que la 'semejanza intencional' es una noción primitiva[89]. El punto más interesante es la crítica que desarrollan a la otra concepción, la cual estudian dividiéndola en tres posturas fundamentales: la 'semejanza de forma' es interpretada como 'identidad' (*Identity Theory*), o bien como

[85] Los autores citan tres pasajes para sostener esta afirmación: *ST* I-II, q. 53, a. 1; *CG* I, 46; y *De Pot*. q. 9, a. 5. Cf. BROWER, J. E. *et al.*: *Aquinas on Mental Representation*, p. 197, n. 7.

[86] Cf. *Ibid.*, p. 198.

[87] «repraesentare aliquid est similitudinem eius continere». *De Ver*. q. 7, a. 5, ad 2m. Cf. BROWER, J. E. *et al.*: *Aquinas on Mental Representation*, p. 199.

[88] Cf. *Ibid.*, p. 200.

[89] Cf. *Ibid.*, pp. 203-205.

'alguna especie de igualdad de forma' (*Formal-Sameness Theory*), o bien como 'cierta semejanza' (*Similarity Theory*).

Según la *Identity Theory*, la asimilación consiste en la posesión intencional de la misma forma numéricamente una: así sería, por ejemplo, la posición de J. Haldane[90]. La gran ventaja que esta posición tiene es que, de un modo simple, preserva la conexión entre los objetos y el pensamiento. De acuerdo a esta teoría, la misma (y numéricamente una) forma de una piedra tiene una existencia natural en la piedra e intencional en la mente. Según Brower y Brower-Toland, esto implicaría un cierto realismo acerca de los universales, que sería el único camino para sostener esta identidad numérica, lo cual sería contrario al pensamiento de santo Tomás[91].

Según la *Formal-Sameness Theory*, la asimilación consiste en la posesión intencional de la misma forma, pero no numéricamente una: ésta sería la posición, por ejemplo, de J. P. O'Callaghan[92]. Es decir, hay dos formas, una en la piedra y otra en la mente, que son iguales pero poseídas por distintos sujetos. Dado que diferentes individuos de una misma especie realizan la misma forma (aunque no numéricamente una) que es individualizada por la materia, es coherente sostener que, al conocer, la mente poseería esa misma forma, pero intencionalmente.

Los conceptos, entonces, representan sus objetos en virtud de la relación de igualdad entre las formas, y por eso pueden ser conceptos de esas cosas, que son intrínsecamente lo mismo que ellos son. Pero, dado que los conceptos son cualidades, como los autores han señalado antes, solamente podrían ser intrínsecamente lo mismo que otras cualidades[93]. Y

---

[90] Cf. *Ibid*., pp. 208-209. Para la posición de Haldane, cf., en este capítulo, el apartado 3.a).
[91] Cf. *Ibid*., p. 210. Los autores se apoyan en *In II Sent*. d. 17, q. 1, a. 1, e *In II Sent*. d. 19, q. 5, a. 1.
[92] Cf. *Ibid*., p. 212. Para la posicón de O'Callaghan, cf., en este mismo capítulo, el apartado 3.c).
[93] «One might suppose, however, that the formal-sameness theory has the resources to respond to this objection. After all, formal sameness is only one part of its analysis of intentionality. What about the other part –namely, intentional possession? Couldn't one appeal to the *sui generis* nature of this relation *together with* formal sameness as a way of explaining how forms in the category of Quality refer to things in other categories? It's difficult to see how this appeal would help. After all, if a quality (in this case, the concept) is not *in itself* formally (or intrinsically) the same as any nonqualitative form, how could it

esto es contrario al pensamiento de santo Tomás, según el cual podemos conocer la quididad de las cosas extramentales[94].

Según la *Similarity Theory*, la asimilación consiste en la posesión intencional de una forma que ni es numéricamente una con la de la cosa, ni es exactamente igual, sino solamente parecida: esta sería la posición de R. Pasnau y C. Panaccio[95]. Un análisis del uso de la palabra *similitudo* en los textos donde santo Tomás habla del conocimiento daría la razón a esta teoría. El problema surge al considerar la naturaleza de esta *similitudo* entendida como 'cierta semejanza' sin más. La explicación más promisoria parecería ser la de un 'cierto isomorfismo', pero, al menos como esta explicación ha sido formulada hasta ahora, los autores ven que es solamente poner en otros términos la palabra *similitudo* sin dar mayores precisiones[96]. Estas precisiones, por otra parte, no se encuentran tampoco en los textos de santo Tomás. Lo más que dice santo Tomás es que esta *similitudo* puede ser entendida como 'representación'[97].

El principal defecto de la *Similarity Theory* es que da una explicación incompleta de la intencionalidad; es decir, no llega a precisar qué es la semejanza que es poseída intencionalmente. Aunque logra explicar lo mínimo de ella, evitando los riesgos de las otras dos teorías, diluye

suddenly become such merely by being possessed or instantiated in a special way? And what would explain its becoming formally the same as *this* thing rather than *that*? Without answers to these questions –for which there's no obvious basis in Aquinas– this strategy seems of little avail». *Ibid*., p. 217.

[94] Aunque los autores muestran un gran respeto por la *formal-sameness theory*, la contradicción en la que ven que cae los hace buscar otra solución al problema. Cf. *Ibid*., p. 218.

[95] «It interprets the sameness condition in terms of mere similarity or resemblance». *Ibid*., p. 218. Es discutible que Pasnau pertenezca a esta corriente. Según E. Baltuta, Pasnau (a diferencia de Panaccio) acepta la unidad formal entre el cognoscente y lo conocido: cf. BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition*, p. 595. Así, Pasnau sostendría la *Formal-Sameness Theory*.

[96] Cf. BROWER, J. E. *et al.*: *Aquinas on Mental Representation*, p. 220, n. 43.

[97] «Ad septimum dicendum quod applicatio cogniti ad cognoscentem quae cognitionem facit non est intelligenda per modum identitatis sed per modum cuiusdam repraesentationis, unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti». *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 7m; cf. *De Ver*. q. 2, a. 3, ad 9m.

prácticamente la posibilidad de explicar la intencionalidad por un análisis de la 'semejanza de forma' y la 'posesión intencional'.

La teoría que sostienen los autores, en cambio, es que la intencionalidad es una característica primitiva de los conceptos y que, por lo tanto, no se puede reducir a la 'semejanza de forma' y 'posesión intencional' como a sus elementos. La posesión intencional de la forma, entonces, sólo consiste en que la mente posea una *intentio* de esa forma, o sea, una representación[98].

Desde este punto de vista, un concepto es una cualidad numéricamente distinta de la forma a la que representa. Como la intencionalidad es una característica no analizable –y sólo aplicable a los conceptos–, aunque éstos sean cualidades, pueden representar cosas que no sean meramente cualidades; ésta es su naturaleza. Que representen una u otra cosa depende de la determinación que conlleve cada uno de ellos.

El punto que destacan estos autores es, entonces, que la intencionalidad es una característica primitiva de los conceptos (o *species*), pertenece a su naturaleza, y no es dada –en principio– por una relación entre conceptos y cosas. Ser intencional es una característica intrínseca del ser concepto. Por lo tanto, santo Tomás es un internalista, es decir, es un autor que sostiene que la relación de representación no depende del entorno, sino de los poderes causales del sujeto. La relación de referencia se establece actualmente si el objeto realmente existe[99]. Ahora bien, los autores mismos

[98] Cf. BROWER, J. E. *et al.*: *Aquinas on Mental Representation*, pp. 225-226. Conviene observar que los autores destacan que la relación de semejanza supone que, si *a* es semejante a *b*, *b* debe ser semejante a *a*; en cambio, la relación de representación es asimétrica: si *a* representa a *b*, *b* no tiene por qué representar a *a*: cf. *Ibid*., p. 224, n. 48.

[99] Los autores así sostienen que los conceptos de cosas no existentes, tales como los unicornios, carecen de esta relación actual, y, sin embargo, conservan su naturaleza intencional: cf. *Ibid*., pp. 232-233 y p. 231, n. 52. Claramente, estamos delante de una interpretación de santo Tomás internalista y atomista: «he [santo Tomás] is an Internalist. On his account, as we have argued, the intentional properties of concepts are *sui generis* monadic properties –properties possessed even in the absence of the objects they represent. [...] For reasons that will become clearer shortly, most contemporary Internalists accept some form of Holism about mental content. That is to say, even though they reject the view that the content or intentionality of a given mental state depends on its relation to the external world, they nonetheless assume that it depends on its relation to other mental states

consideran que esta interpretación puede ser vista como mágica o misteriosa, en el sentido de que no termina de dar razones por las que un concepto se refiere por su propia naturaleza a algo. A pesar de esto, consideran que esta interpretación se ajusta mejor que las otras estudiadas a los textos de santo Tomás.

Para terminar, notamos que la idea de que santo Tomás sea un internalista había sido ya criticada en 1997 en un importante artículo por J. Jacobs y J. Zeis[100]. Estos autores sostienen una interpretación de la gnoseología del Aquinate más centrada sobre el acto que sobre las instancias que lo conforman y también destacan el rol de la *species* como causa formal (no agente) del entender. Desde esta perspectiva, los autores piensan que la visión del conocimiento aristotélico-tomista es primariamente 'externalista', porque no existe una representación interna que guíe el proceso de abstracción. La inclinación del intelecto agente a la abstracción está en un nivel preconsciente y se relaciona íntimamente con los objetos sensibles. Esta relación preconsciente asegura la identidad entre el concepto y el objeto conocido, puesto que entre ellos se da una identidad formal. De esta manera, no habría un internalismo en santo Tomás, puesto que la relación cognoscitiva se plantea desde el inicio con las cosas a través del vínculo de causalidad formal que ellas ejercen sobre el intelecto[101].

Para estos autores, el error principal que se suele cometer al estudiar la teoría del conocimiento aristotélico-tomista es considerarla «una teoría epistemológica en el sentido moderno [de la palabra], si por 'epistemológica' queremos decir una teoría que es claramente delimitada de

–and, hence, on other items in some larger system of representations. Aquinas's Internalism, by contrast, is decidedly Atomistic. On his view, the intentionality of a given mental representation is not determined by *any* relation in which it stands –be it a relation to the external environment or to other mental representations. On the contrary, he takes its referential properties to be intrinsic features of it». *Ibid*., pp. 235-236; cf. p. 236, n. 65.

[100] Una discusión sobre el externalismo y el internalismo de santo Tomás se había dado entre E. Stump y S. MacDonald. No la desarrollamos aquí porque la posición de Jacobs y Zeis es suficientemente representativa del problema. Cf. STUMP, E.: *Aquinas on the Foundations of Knowledge*, «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume 17 (1991), pp. 125-158; MACDONALD, S.: *Theory of knowledge*, en KRETZMANN, N. *et al.*: *The Cambridge Companion to Aquinas*, pp. 185-186.

[101] Cf. JACOBS, J. A. – ZEIS, J.: *Form and Cognition: How to Go Out of Your Mind*, «Monist», 80 (1997), pp. 551-553.

una teoría metafísica, psicológica o incluso semántica. La teoría aristotélico-tomista es una *metafísica del conocimiento*»[102]. De allí que el punto fundamental en la gnoseología tomista, para Jacobs y Zeis, sea la relación de causalidad formal que las cosas ejercen sobre el intelecto, poniéndolo en acto y asegurando que el punto de partida del conocer no es una representación interna del sujeto cuyo origen y adecuación a las cosas resulta desconocido, sino que «el conocimiento es una actividad en la que el mundo está ya causalmente involucrado»[103].

2. AUTORES QUE CRITICAN A SANTO TOMÁS CONSIDERÁNDOLO REPRESENTACIONISTA

En el año 2007, P. King y M. Tweedale, en distintos trabajos, siguen la líneas que hasta aquí hemos desarrollado, esto es, asumen una interpretación representacionista de la teoría del conocimiento de santo Tomás. Sin embargo, a diferencia de los autores anteriormente estudiados, ellos hacen una crítica al 'representacionismo' del Aquinate.

a) Peter King

Peter King sistematiza las distintas posiciones respecto de las representaciones mentales que se dieron en el Medioevo en cuatro posibilidades. Si consideramos una representación M y un objeto O, las cuatro posibles relaciones (R) son:

(R_1) M tiene la misma forma que O.

(R_2) M es similar a O.

(R_3) M es causada por O,

(R_4) M significa O[104].

[102] *Ibid*., p. 539. El subrayado es nuestro.
[103] *Ibid*., p. 554.
[104] «(R1) The mental representation and the represented item have the same form.
»(R2) The mental representation resembles, or is a likeness, of the represented item.
»(R3) The mental representation is caused by the represented item.

Estas posibilidades no se excluyen entre sí; de hecho, un objeto podría causar una semejanza en una mente. De allí que, por ejemplo, R_2 y R_3 puedan darse en una misma teoría.

La teoría tomista del conocimiento sería un tipo de R_1. Este tipo de teorías, en la cual se da una conformidad, una identidad formal, entre el objeto y el alma, podrían recibir una crítica primera al ver que, si toda la representación es tener la misma forma, así como la representación mental que una persona tiene de una oveja la representa, así también la oveja debería representar el estado mental de la persona que tiene tal representación. Dado que la representación no es una relación simétrica, sino que se establece en una sola dirección, de M a O, decir que esta representación se constituya por tener la misma forma (que sí parece una relación simétrica) desdibujaría su misma naturaleza[105].

Pero a esta objeción general la teoría tomista puede dar una respuesta. El modo de presencia de la forma en el sujeto hace la diferencia. La forma en la mente no informa al intelecto de la misma manera de como informa al ente extramental. Su presencia en la mente es espiritual o intencional. Esta presencia ya se encuentra en el medio que transmite las formas sensibles, de modo que su aplicación en psicología es un buen camino para resolver la dificultad[106]. Sin embargo, King nota que santo Tomás nunca define claramente qué es el 'ser intencional', y esto podría explicar la escasa repercusión que tuvo su teoría del conocimiento en los autores medievales posteriores a él[107].

»(R4) The mental representation signifies the represented item». KING, P.: *Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought*, p. 81. Este artículo de King se inspira en buena medida en trabajos de Fodor: «In the spirit of Fodor and Haugeland, I'll take a top-down approach to the historical sources, concentrating on the logic of the positions and their development». *Ibid.*, p. 82.

[105] Cf. *Ibid.*, p. 83.

[106] Cf. *Ibid.*, p. 84.

[107] «Aquinas's failure to say what intentional presence consists in makes representationality into a mystery again, this time centered on the non-informing presence of the form in the representer; it may explain why Aquinas had few followers in philosophy of psychology during the High Middle Age». *Ibid.*, p. 85.

b) Martin Tweedale

Martin Tweedale asume una interpretación no exactamente igual a Peter King, ya que sostiene que las *species* son formas presentes inmaterialmente en el alma, pero estas formas no son las mismas que las de las cosas conocidas. El autor basa esta afirmación en el hecho de que las formas en la mente no comparten las mismas cualidades que tienen las formas en las cosas extramentales, sino que son semejanzas intencionales o representativas de ellas[108].

El autor toma el ejemplo de una fotografía o una pintura para explicar el proceso cognoscitivo. Una foto o una pintura de un caballo son semejantes al caballo, pero no son absolutamente caballos ellas mismas, no son, digamos semejanzas 'naturales'. Lo que las hace representaciones es tener una semejanza con el caballo que nuestras mentes están suficientemente equipadas para descifrar (una semejanza 'intencional' o 'representativa'). Lo mismo, análogamente, podría decirse de las representaciones intelectuales. La *species* inteligible sólo tendría que incluir una semejanza con la cosa que fuera descifrable para nuestro aparato cognitivo. Sin embargo, esta idea de 'descifrar' o 'interpretar' una semejanza no pertenece al lenguaje filosófico del tiempo de santo Tomás[109].

La hipótesis, sin embargo, que motiva el artículo de Martin Tweedale no es que la teoría de la especie habría debido ser desechada, sino, por el contrario, que habría debido ser precisada, y que esa precisión vino con la teoría escotista del *esse objectivum*, es decir, una teoría que logra distinguir la representación (que tiene *esse reale* en la mente) de su contenido (que es el objeto *in esse objectivo*), el cual tiene *esse reale* o *subjectivum* fuera de la mente[110]. La distinción entre contenido y representación, entonces, es el elemento que Tweedale ve que faltó a la teoría de santo Tomás para poder expresar adecuadamente cómo es conocida la realidad extramental.

[108] Cf. TWEEDALE, M.: *Representation in Scholastic Epistemology*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought*, pp. 70-72.
[109] Cf. *Ibid*., p. 72.
[110] Cf. *Ibid*., p. 78.

c) Evaluación de las interpretaciones vistas

Las interpretaciones que hemos analizado en las secciones 1 y 2 de este capítulo coinciden en cuanto que asignan un rol representativo a la *species*. Las que pertenecen a la sección 1 buscan descubrir el sentido original del pensamiento de santo Tomás, mientras que las de la sección 2 intentan lo mismo pero, además, critican la posición del Aquinate.

Intentando una síntesis temática, conviene decir que hay cuatro núcleos en torno a los cuales gira todo el problema: ¿cómo una cualidad puede representar una forma sustancial? Y ¿qué significa que esa cualidad sea una *similitudo* de la cosa conocida? Si tal *similitudo* implica una identidad formal, ¿cómo una misma forma puede adquirir una existencia accidental en la mente? Si esa existencia se dice *esse intentionale*, ¿qué significa esta expresión en el pensamiento de santo Tomás? ¿No sería mejor interpretarla como el *esse objectivum* escotista?

Sobre las interpretaciones de santo Tomás que hemos presentado en la sección 1, podríamos decir que, mientras que P. Hoffman pone al centro de su interpretación una comparación con la noción de idea cartesiana y, más aún, relaciona la *species* con la presencia de la cosa en el intelecto *in esse objectivo*, C. Panaccio, J. Brower y S. Brower-Toland se basan sobre todo en la noción de *similitudo* como clave de interpretación de la teoría del conocimiento tomista. En el caso de estos tres últimos autores, la noción de *similitudo* es sinónimo de *repraesentatio*, y así ellos afirman que la representación es una cualidad del intelecto que se refiere a la cosa, descartando prácticamente cualquier existencia mental de la misma forma de la cosa (J. Brower y S. Brower-Toland) o que, por medio de un débil isomorfismo, la representación (sea la *species* o el *verbum*, cuya distinción no es profundizada en estos autores) reenvía semánticamente a la cosa (C. Panaccio). Por otra parte, esta noción de *repraesentatio* se pone muy cerca de algunas posturas representacionistas vistas en el capítulo 1 (como Descartes o Fodor) al considerar que, de alguna manera, la *repraesentatio* es una entidad intermedia que, una vez conocida, hace conocer otra cosa.

Las otras tres interpretaciones del pensamiento de santo Tomás, están relacionadas entre sí porque la última (S. D'Onofrio) asume claramente elementos de las dos primeras (G. Klima y R. Pasnau). Las tres tienen en

común el privilegio que dan a las nociones de 'semejanza' y de 'representación' en un sentido fuerte, es decir, la *similitudo* implica una identidad formal entre dos entidades, y la *repraesentatio* implica la presentación a la mente de tal *similitudo*. Otra cosa que tienen en común estos autores es concentrarse principalmente sobre la noción de *species* concebida como 'representación mental' y como objeto primero (Klima, D'Onofrio) o directo (Pasnau) del conocer, mientras que la cosa sería el objeto último o indirecto, respectivamente, del mismo.

Cabe, sin embargo, notar algunas divergencias en sus exposiciones. G. Klima sostiene que la *species* contiene cierta información universal codificada en *esse intentionale* y remite a la cosa conocida, y ve a la *species* como un ente de razón para no tomarla como una entidad intermedia entre el intelecto y la cosa. En cambio, R. Pasnau y S. D'Onofrio consideran que la *species*, siendo inmaterial o intencional en la mente, no es meramente un ente de razón, sino una naturaleza universalizada que existe en la mente y que ejerce una causa instrumental en el acto de conocer. Agregamos que para estos autores el objeto causa la semejanza, la cual posibilita la unión entre el cognoscente y lo conocido.

En continuidad con las primeras tres interpretaciones, estos autores adhieren a la tendencia de ver el conocimiento humano como un proceso más que como un acto (aunque D'Onofrio trate de evitar esta tendencia), y, así, subdividen el acto cognoscitivo en diversas entidades que adquieren una cierta 'autonomía ontológica' antes del acto cognoscitivo (D'Onofrio, Pasnau) o se reducen a un ente de razón (Klima).

Para sintetizar las posiciones vistas, presentamos el siguiente elenco. La *species* como representación es algo que se pone delante de la mente y hace conocer un objeto. Ella puede ser:

- una presencia de la cosa en *esse intelligibile* (u *objectivum*) que dirige la atención hacia la cosa extramental (P. Hoffman);
- una cualidad del intelecto que, sin compartir la misma forma con la cosa, la representa sin más (J. Brower y S. Brower-Toland);
- una cierta semejanza (es decir, no una identidad) de la forma de la cosa que remite a ella semánticamente (C. Panaccio);

- un ente de razón formalmente idéntico a la cosa conocida que constituye el objeto inmediato del intelecto y remite o representa a un objeto último, que es la cosa extramental (G. Klima);
- una semejanza causada por el objeto extramental que, como instrumento del intelecto agente, hace conocer indirectamente ese objeto (R. Pasnau);
- una naturaleza que existe en la mente, diferente ontológicamente de la cosa conocida pero epistemológicamente igual, que hace conocer la cosa mediatamente, como objeto secundario del entender (S. D'Onofrio).

A estas posiciones podemos agregar las interpretaciones que critican a santo Tomás que hemos visto en la presente sección:

- la representación es formalmente idéntica a la cosa, pero existe en *esse intentionale* en la mente: las dos posiciones son problemáticas, porque, no se explica cuál es la razón por la que se aplica un concepto no simétrico como 'representación' a una relación simétrica como 'identidad', ni siquiera agregando la existencia en *esse intentionale* de la forma en la mente, que no habría sido nunca claramente definida por santo Tomás (P. King);
- la *similitudo* implica distinción, no identidad, y, además, implica una interpretación (o decodificación) por parte de la mente, lo cual no ha sido tratado por santo Tomás. Al Aquinate, precisamente, le faltó distinguir entre representación y contenido, es decir, entre la representación como una entidad real en la mente y el contenido existiendo en ella sólo *objective* (M. Tweedale).

Estas interpretaciones, excepción hecha de G. Klima, afirman la existencia de la *species* como una mediación entre el intelecto y la cosa, una mediación que es una representación, esto es, un tercer término entre el intelecto y la cosa cuyo conocimiento precede, al menos lógicamente, al de la cosa. El modo de existir de la *species* es controvertido. G. Klima, en cambio, asimila la *species* a un ente de razón, y así evita hablar de un *tertium quid* entre el intelecto y la cosa.

Reduciendo todas estas interpretaciones a su estructura fundamental, podemos formular una tesis que nos servirá de punto de partida para el análisis de estas posiciones:

> Tesis 1: *la* species *es una representación que debe ser conocida antes de ser conocida la cosa*.

En todo caso, la matriz común de estas interpretaciones es ver el acto de conocimiento más desde el proceso y los momentos sucesivos que desde el acto y el resultado, como señala C. Michon; y el límite de este modo de ver el conocimiento es caer en el *esse objectivum* de Escoto. Aunque Tweedale lo considera la solución más acabada en cuanto a las representaciones mentales en la Edad Media, y Hoffman lo utilice como análogo del *esse immateriale*, el *esse objectivum* no parecería pertenecer al universo conceptual de santo Tomás.

La dificultad mayor que encierran estas interpretaciones es la de cómo explicar la unidad del cognoscente y lo conocido en el acto de conocimiento. La explicación más elaborada es la de D'Onofrio, que habla de la unión de dos formas, el intelecto y la *species*, sin explicar acabadamente cómo estas dos formas se unen. Dado que la *species* es ontológicamente distinta de la cosa conocida, la unión así concebida no trasciende el ámbito de lo epistemológico. Por último, la evidencia textual que dan los distintos autores apoya estas interpretaciones. Es menester atender a esos pasajes para una recta comprensión de las representaciones mentales en santo Tomás.

3. Interpretaciones actualistas

Llamamos 'interpretaciones actualistas' a las que consideran que el acto mismo del conocimiento es la clave de interpretación absoluta para hablar de teoría del conocimiento de santo Tomás. Estas interpretaciones tienden a rechazar el valor representativo de la *species*, que las interpretaciones que hasta ahora hemos visto tenían por fundamental, y a no distinguir adecuadamente entre la *species* y el *verbum mentis*.

Para toda interpretación representacionista de santo Tomás, la identidad entre el cognoscente y lo conocido es problemática. Como hemos

visto hasta ahora, las mejores elaboraciones en torno a este problema son las de G. Klima (la semejanza formal es la identidad entre la representación y la cosa), R. Pasnau (la identidad formal depende de la causalidad agente del objeto sobre el sujeto, cuyo resultado es la impresión de una semejanza de su forma, que representa la cosa) y S. D'Onofrio (la identidad se da por el encuentro de dos formas, el intelecto y la *species*). En los tres casos, la identidad está mediada por la representación, es decir, es una identidad entre el objeto primero del conocer (la *species*) y el segundo (la cosa) que se da en el sujeto. En los autores que consideraremos ahora, la identidad, en cambio, es entre la potencia intelectiva y la cosa conocida, ya que rechazan todo *tertium quid* entre el intelecto y la cosa. Así, aparecerá también una cierta desvalorización de la noción de *verbum mentis* como elemento fundamental de la teoría del conocimiento de santo Tomás.

a) John Haldane y Gabriele De Anna

El punto desde el cual J. Haldane y G. De Anna interpretan y desarrollan el pensamiento de santo Tomás es la identidad entre lo conocido y el cognoscente, identidad que permite plantear adecuadamente la posibilidad de tener pensamientos directamente relacionados con objetos y características del mundo.

En un trabajo del año 1993, Haldane notaba que la teoría tomista tiene dos tesis fundamentales, a saber: el intelecto se relaciona directamente con la realidad y no con un *tertium quid* (los conceptos son 'medio' –no 'objeto'– del conocer) y las naturalezas o formas que dan estructura al mundo y los conceptos que dan forma al pensamiento, son una y la misma cosa. Así, la naturaleza felina se encuentra en *esse naturale* en la realidad (donde es individual) y en *esse intentionale* en el pensamiento (donde es universal)[111]. La marca de lo cognitivo, es, entonces, el *esse intentionale*[112].

[111] Cf. HALDANE, J.: *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, en HALDANE, J. *et al.*: *Reality, Representation and Projection*. Oxford University Press, New York, 1993, pp. 20-21. En estas páginas, Haldane apoya su afirmación de que no existe un *tertium quid* en el mismo texto (*ST* I, q. 85, a. 2, c.) en el que Pasnau veía que santo Tomás refutaba un 'representacionismo idealista' y no uno realista; cf., en este capítulo, apartado 1.a).

Un concepto, desde este punto de vista, no es una representación ni pictórica ni lingüística, es decir, no requiere una ulterior interpretación. Un concepto es simplemente una naturaleza general abstraída que existe en *esse intentionale*. Si es caracterizado como 'palabra', es por su función expresiva de un contenido[113].

La actualización de un concepto, entonces, es la actualización de un contenido intencional. Los juicios tienen a los conceptos como constituyentes suyos, y, por lo tanto, no involucran representaciones mentales como objeto entre el sujeto y el mundo. El concepto depende de las cosas por la identidad formal que lo une intrínsecamente a ellas. Esta identidad formal (o 'semejanza natural') hace posible la referencia de los actos mentales a cosas del mundo, y permite considerar el concepto como un signo natural de esas cosas[114].

Por lo tanto, la postura de Haldane se sostiene sobre la afirmación de la intrínseca inteligibilidad del mundo y del carácter intrínsecamente representacional del pensamiento. Sin embargo, elimina todo *tertium quid* entre el acto y el objeto: el concepto, como contenido intencional y representativo, es actualizado en el acto de conocimiento y no es objeto conocido.

Al menos en dos oportunidades (en los años 2001 y 2010) Gabriele De Anna ha precisado algunos puntos siguiendo la postura de Haldane. Este autor distingue un representacionismo débil de uno fuerte. El representacionismo débil sostiene que la relación entre el mundo y el pensamiento es de causalidad eficiente: la cosa actúa sobre los sentidos y causa eventos mentales, que son representaciones de lo que los ha causado.

---

[112] Para una visión complementaria, en la misma línea de la identidad formal y del *esse intentionale* como la marca distintiva de la actividad cognitiva, cf. JACOBS, J. A. – ZEIS, J.: *Form and Cognition*, pp. 545-547.

[113] Cf. *De Pot*. q. 9, a. 5, donde el concepto es visto como verbo.

[114] «Following the scholastics one might say that concepts are *natural signs* of their extensions in virtue of the isomorphism of their intensions and the character of the corresponding natures and properties. In saying this, however, it is once again important to note that this relation of signification is not ontologically reducible to that of merely efficient causation». HALDANE, J.: *Mind-World Identity Theory*, p. 25.

Así, la conexión entre el pensamiento y la cosa es extrínseca, y requiere la presencia de entidades intermedias entre la mente y el mundo.

Un representacionismo fuerte, en cambio, considera que la relación entre el mundo y el pensamiento es fundamentalmente de apropiación de una causalidad formal (aunque todo *input* del mundo, en alguna medida, también tiene que ser causa eficiente para comunicar la forma), y, así, los conceptos son actos del pensamiento, no objetos del mismo[115]. Por eso, el acto de pensar es estructuralmente idéntico a la realidad a la cual se refiere y, en cuanto tal, en cuanto hay identidad de forma, es una representación[116].

El problema quizás más agudo es ver cómo la forma de la sustancia material puede actuar sobre el intelecto. Para explicar esto, conviene recordar que la forma es considerada el principio de organización en la teoría hilemórfica. Este punto es importante porque, si no, podría pensarse en entidades etéreas, sin relación con las cosas. La materia es siempre organizada; no existe la materia prima, o materia sin forma.

Ahora bien, la forma individual sólo existe en los individuos concretos. En cuanto que son formas pensadas, suponen que son abstraídas de la materia y, por lo tanto, universalizadas[117]. Estudiar el proceso por el

[115] Cf. DE ANNA, G.: *Realismo metafisico e rappresentazione mentale*. Il Poligrafo, Padova, 2001, pp. 194-195. Nos parece que De Anna usa la expresión 'representacionismo débil' para señalar una postura donde la relación entre la representación y la cosa es, justamente, 'débil', es decir, extrínseca. Su propuesta, como veremos, es justificar la identidad entre el acto mental y la cosa, y decir que este acto mental es una representación en sentido 'fuerte', es decir, es un acto representativo basado en una relación intrínseca entre el intelecto y la cosa conocida.

[116] Cf. *Ibid*., p. 198. "[…] secondo la teoria della rappresentazione proposta da Haldane la mente può rappresentare il mondo perché è strutturata come il mondo (ossia mente e mondo sono isomorfi) e questo è possibile perché il mondo ha il potere di agire come una causa formale sulla mente in modo tale da determinarne la struttura. Il mondo può agire come una causa formale perché esso stesso ha una forma che 'imprime' sulla mente quando agisce su di essa." *Ibid*., pp. 202-203.

[117] De Anna estudia acá un aparente paralogismo cometido por santo Tomás (y puesto en evidencia por Pasnau). A veces, santo Tomás dice que el concepto es universal porque el intelecto es inmaterial (aplicando el principio de que 'lo que es recibido, se recibe al modo del recipiente'), y, otras veces, que el intelecto es inmaterial porque el concepto es universal (por ejemplo, para las demostraciones de la inmortalidad del alma). De Anna muestra claramente que se trata de dos órdenes diversos, uno es el orden del ser, en el cual el

cual una forma pasa de ser individual a ser universal implica hacer precisiones sobre la causalidad.

En general, la causalidad implica siempre la actuación o la recepción de una forma. En el primer caso, se trata de una actuación en acto segundo de una forma que la sustancia posee de antemano, pero potencialmente; en el segundo, en cambio, se trata de una acción de otro agente[118].

Ahora bien, dado que la causalidad formal puede ser intrínseca o extrínseca (llamada 'ejemplar'), el agente que comunica su forma a otro ejerce una causalidad ejemplar en el proceso de conocimiento. El efecto de esta comunicación es la forma o especie en la mente, mientras que la definición que expresa la especie es el concepto[119]. Estamos, entonces, ante dos instanciaciones de la misma forma, de modo natural o material en la cosa, de modo intencional o espiritual en el intelecto.

---

intelecto tiene la prioridad, el otro es el orden del conocer, en el cual lo más evidente es que el concepto es universal. Subyace a esta discusión el problema del objeto del conocer, ya que Pasnau sostiene, como hemos visto, un objeto primero –el concepto o la especie– y uno último –la cosa–, mientras que De Anna, como Haldane, sostiene que el concepto no es un *tertium quid* entre el intelecto y la cosa. Cf. DE ANNA, G.: *Causa, Forma, Rappresentazione*. Franco Angeli, Milano, 2010, p. 104; PASNAU, R.: *Aquinas and the Content Fallacy*. «The Modern Schoolman», 75 (1998), pp. 295-302.

[118] «La causalità è una relazione tra eventi, ma gli eventi sono esemplificazioni di proprietà da parte di sostanze. Visto che le sostanze esemplificano proprietà (essenziali e accidentali) in virtù delle loro forme (rispettivamente sostanziali ed accidentali), la causalità riguarda sempre la ricezione di una forma, o l'attuazione di un atto secondo che una sostanza possiede già potenzialmente». DE ANNA, G.: *Causa, Forma, Rappresentazione*, pp. 210-211.

[119] «Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. Et, quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod significat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius «quod quid erat esse», idest definitio per quam scitur quid est res. Quamvis enim in definitione ponantur aliquae partes materiales, tamen id quod est principale in definitione, oportet quod sit ex parte formae. Et ideo haec est ratio quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei». *In V Metaph*. l. 2, 764; cf. DE ANNA, G.: *Causa, Forma, Rappresentazione*, pp. 211-212. De Anna apoya sus afirmaciones en un largo y valioso estudio sobre la causalidad; nosotros omitimos gran parte en este breve comentario, vamos directamente a las líneas más relevantes del mismo.

La mediación sensible es fundamental, puesto que la forma llega al intelecto por el paso a través de los sentidos: la identidad formal se conserva aquí para después ser transmitida al intelecto[120]. De Anna afirma así que la presencia en la mente de un universal es causada por el proceso abstractivo y, por lo tanto, es causada formalmente por el objeto del cual se abstrae[121].

La posición de Haldane y De Anna se vale de un fuerte armazón metafísico para la afirmación de la identidad entre la mente y el mundo, entre el acto de conocimiento y la cosa conocida. La noción de forma y causa formal adquiere un valor relevante. La eliminación de todo *tertium quid* entre el intelecto y el mundo es una nota bien justificada en sus sendos trabajos. Sin dudas, es un punto a explorar.

Sin embargo, hay algunos temas que convendría profundizar más. El primero es la función representativa del acto de entender. ¿Es el acto el que representa, es la forma o es el concepto que surge del acto? Además, la teoría de la identidad entre el mundo y la mente es criticada por acercarse a un cierto realismo de los universales, que sería (según Brower y Brower-Toland) la única vía factible para justificar esa identidad, ese isomorfismo entre el acto de entender y la cosa entendida[122]. Por otra parte, la interpretación justa de la expresión *esse intentionale* permanece como un problema.

b) Crítica de R. Moser a la interpretación de J. Haldane

En el año 2011, el problema del significado de la expresión *esse intentionale* ha sido estudiado por Robbie Moser. Este autor muestra que Haldane hace del *esse intentionale* la marca distintiva de lo cognitivo, o sea, el *esse intentionale* sería el modo de ser representativo necesario para el

[120] De Anna estudia profundamente las representaciones sensibles. Sólo notamos que, desde los principios expuestos, los fantasmas (es decir, las formas recibidas en el sentido común, en la interpretación de De Anna) son formalmente idénticos a los objetos externos: cf. *Ibid*., p. 249. «Vorrei ora sostenere, in accordo con il principio per cui i *phantasmata* sono i mezzi, non gli oggetti della percezione, che essi non vadano interpretati come immagini mentali. Piuttosto vanno pensati come un complesso simultaneo e coordinato di stati di consapevolezza della ricezione simultanea di diversi oggetti sensibili per sé». *Ibid*., p. 245.
[121] Cf. *Ibid*., pp. 172-173.
[122] Cf., en este capítulo, apartado 1.h).

conocimiento. Así, la *species* es la forma de la cosa extramental que tiene un *esse intentionale* en la mente, mientras que en la realidad tiene un *esse naturale*. Sin embargo, parecería que esta postura debe ser precisada para ajustarse al pensamiento del Aquinate.

Tratando del conocimiento que un ángel tiene de otro ángel, santo Tomás muestra que los ángeles son inmateriales en acto, y, por lo tanto, inteligibles en acto, pero esto no implica que se refieran a otra cosa[123]. La introducción del *esse intentionale* en este contexto indica que algo es acerca de otro, es decir, cuando la especie de un ángel conocido existe en el ángel cognoscente, esta especie en *esse intentionale* representa al ángel conocido. El *esse intentionale* es la marca del ser 'acerca de otro'. Pero no de la inteligibilidad, que está dada por su ser inmaterial[124].

El *esse intelligibile* hace, en principio, que lo cognitivo sea tal, en cuanto que manifiesta el carácter representativo e inmaterial de la forma en el cognoscente. El *esse intentionale*, en cambio, subraya la relación a otro. Por eso se da también en el medio que transmite una especie, sin ser, en este caso, inteligible en acto. Se podría entonces, concluir que la marca de lo cognitivo es *esse intentionale* que existe en *esse inmateriale*[125].

---

[123] «Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat». *ST* I, q. 56, a. 1, c. «Ad undecimum dicendum quod species intelligibilis que est in intellectu angeli intelligentis, differt ab angelo intellecto, non secundum abstractum a materia et materie concretum, set sicut ens intentionale ab ente quod habet esse ratum in natura, sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete». *De Spir. Creat.* a. 1, ad 11m.; cf. MOSER, R.: *Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as such*, «The Review of Metaphysics», 64 (2011), pp. 767-768, nn. 10-11.

[124] Cf. *Ibid*., pp. 768-771. La confusión surgiría para Haldane en la traducción de un pasaje de santo Tomás, donde, como muestra Moser, Haldane traduce 'secundum esse intelligibile' por 'existing intentionally': cf. *Ibid*., pp. 769-770.

[125] «Rather, at most it shows that the mark of the cognitive could be *esse intentionale* existing in *esse inmateriale* (which is the best bet available in Aquinas for what might be the proper criterion of cognition)». *Ibid*., p. 772. «What I wish to highlight here is that this perfected mode of being is something that happens to *esse intentionale* insofar as the latter comes to have the immaterial being of cognition. Thus, we find Thomas saying that a thing is better known the more it is immaterial: the more immaterial, the more perfected». *Ibid*., p. 777. En esta última página cita *ST* I, q. 14, a. 1, c.: «Patet igitur quod immaterialitas

Por último, Moser ofrece su interpretación sobre el *esse intentionale* a partir de la noción de *intentio*. Esta noción es la traducción del árabe *ma'na*[126], el cual involucra fundamentalmente el uso del verbo *ana'* que significa 'querer decir'. Por lo tanto, la palabra *intentio* bien podría traducirse por 'noción' o 'significado' (*notion* o *meaning*). Así, la *intentio* consistiría principalmente en la comunicación de un mensaje, sea sensible o inteligible[127]. De esta manera, se alcanza una cierta naturalización del *esse intentionale*. Llamando 'información' al *esse intentionale* en el lenguaje de las ciencias cognitivas actuales, se da lugar a una comprensión más simple de las afirmaciones de santo Tomás. Por otra parte, es congruente con las *intentiones* que capta la estimativa en los animales, como el peligro, las cuales son informaciones recibidas del ambiente e interpretadas instintivamente, no conceptualmente. Las *intentiones* consideradas en sus realidades sensibles e inteligibles pueden dar cuenta de la transmisión de la información y, en el caso del intelecto, de su conceptualización y de su isomorfismo con el mundo.

c) John P. O'Callaghan

A partir de los artículos de J. Haldane, John P. O' Callaghan se ha concentrado (en diversos estudios de los años 1997, 2000 y 2003) en el *verbum mentis* según santo Tomás. En pocas palabras, su idea podría resumirse en dos tesis: el *verbum mentis* es un tema teológico, no filosófico, y los conceptos no son nada distinto de los actos de intelección mismos. De las dos tesis, la segunda es la más interesante desde el punto de vista especulativo; sin embargo, mencionaremos también la discusión en torno a la primera.

El primer punto que descarta O'Callaghan es que el concepto sea una tercera cosa entre el intelecto y la cosa. En este aspecto, comparte explícitamente la opinión de Haldane[128]. Pero, ¿qué es el concepto? El

---

alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis».

[126] Cf., en el capítulo 1, el apartado 2.b).

[127] Cf. MOSER, R.: *Thomas Aquinas, Esse Intentionale*, pp. 781-782, n. 43. En una posición semejante, cf. STUMP, E.: *Aquinas*, pp. 267-268.

[128] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language*, p. 525.

concepto es una semejanza natural de la cosa extramental que comparte con ella la forma considerada absolutamente (es decir, la característica inteligible de las cosas); esa forma, además, es el principio del conocer, en cuanto que la *species* es en el alma e informa el acto de conocimiento. El acto así informado es el concepto[129]. O'Callaghan propone una analogía para entender su naturaleza: lo que la potencia es al acto, el intelecto es al concepto. No hay, entonces, algo distinto del acto de conocimiento a lo que se pueda llamar 'concepto'.

Podríamos ejemplificar esta situación a partir de otras situaciones análogas. Cuando decimos 'Juan hizo un paseo por Roma', en realidad estamos diciendo que 'Juan *paseó* por Roma'. Lo que en realidad es una actividad, en la primera formulación aparece como una cosa; lo que es un verbo, aparece nominalizado. «La nominalización de los verbos en sustantivos es un modo de hablar sobre nuestras actividades, no un modo de reconocer otro ámbito de cosas que se agrega a nuestras actividades»[130].

El fundamento de esta afirmación se encuentra en la distinción entre actos transitivos e inmanentes. Los primeros terminan en un ente distinto del agente, perfeccionando o completándolo; los segundos, en cambio, en el mismo agente, también perfeccionando o completándolo[131]. Así, la palabra 'concepto' es la forma nominalizada del acto de concebir, que es inmanente, no transitivo, y, por lo tanto, no se refiere a una tercera cosa diversa del mismo acto[132].

De esta manera, en el acto cognoscitivo encontramos el intelecto concibiendo y la cosa extramental siendo entendida, y nada más. Esto también puede demostrarse si se ve, de modo general, la relación entre la potencia y el acto. Santo Tomás, al hablar de la relación entre la materia y la forma, las cuales, analógicamente, pueden ser vistas como potencia y acto, dice que «el acto y la potencia son en cierto modo uno; en efecto, lo que es en potencia, se vuelve en acto»[133]. Si vemos que el concepto se compara al

[129] Cf. *Ibid*., p. 536.
[130] *Ibid*., p. 527.
[131] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Thomist Realism*, p. 169.
[132] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language*, p. 527-528.
[133] «unumquodque inquantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut

intelecto como el acto a la potencia, entonces este mismo pasaje sirve para justificar que el concepto no es algo distinto del intelecto, sino el intelecto en acto[134]. Así también se puede comprender cómo se dice que el intelecto ‘tiene’ conceptos: éstos solamente son una cierta capacidad estable o potencia desarrollada (es decir, un hábito) para aplicarse a estos actos que son los conceptos, sea que de hecho lo haga o no[135].

Continuando en esta línea, O’Callaghan remite al texto de la cuestión 85, artículo 2, de la primera parte de la *Summa Theologiae* para justificar que tampoco la *species* se sitúa entre el intelecto y la cosa como algo conocido, sino como aquello por lo cual algo es conocido[136]. El representacionismo, en cambio, sostiene que, para poder conocer otra cosa,

---

ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum». *In VIII Metaph*. l. 5, 1767.

[134] A. Llano critica este aspecto de la interpretación de O’Callaghan: «lo que O’Callaghan pretende sentar es que la potencia y el acto forman una unidad, sin necesidad de ningún elemento que los sintetice. Porque se sugiere que el cognoscente se comporta respecto a su representación como la potencia pasiva respecto a su acto y, por lo tanto, como la materia respecto a su forma. Lo cual es del todo inapropiado para dar cuenta de lo que acontece en el conocimiento. Si cada conocimiento proviniera de una determinada composición hilemórfica, se produciría una generación a la que precedería y seguiría la correspondiente corrupción. Y entonces la forma conocida se tendría como propia y no como ajena, de modo que el conocimiento dejaría de responder a la feliz fórmula de ‘hacerse lo otro en cuanto otro’». LLANO, A.: *El enigma de la representación*, p. 175.

[135] «species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit». *ST* I, q. 79, a. 6, ad 3m.: cf. O’CALLAGHAN, J. P.: *Thomist Realism*, p. 175.

[136] Junto a este texto, añade: «Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intellectus intelligit, sicut et species, que est in uisu, non est quod uidetur, sed est quo uisus uidet, quod autem uidetur est color qui est in corpore; similiter et quod intellectus intelligit est quiditas, que est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus super se ipsum reflectitur. Manifestum est enim quod sciencie sunt de hiis que intellectus intelligit; sunt autem sciencie de rebus, non autem de speciebus, uel intentionibus intelligibilibus, nisi sola sciencia rationalis; unde manifestum est quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quiditas rei intellecte». *In III De Anima* II, 264-279. Cf. la interpretación de Pasnau del mismo texto de la *Summa Theologiae*, en este capítulo, en el apartado 1.a).

primero es necesario conocer su representación en el alma. No es así para santo Tomás. Las *species* y los conceptos sólo son conocidos posteriormente y por reflexión[137].

Resta aclarar, todavía, qué significa una forma absolutamente considerada. En el caso del hombre, lo que le compete a la naturaleza humana como tal es ser animal y ser racional, no ser aquí o allí, y lo mismo para otras naturalezas. La consideración absoluta se da en el alma. Así, las naturalezas pueden ser consideradas en dos modos de existencia: en las cosas singulares, como principios del ser, y en el alma como principio del conocer[138]. La identidad entre los objetos y el alma se da, entonces, en un cierto modo, esto es, en la consideración absoluta; por atender al aspecto inteligible, esta relación es intrínseca y formal[139].

Esta tesis parecería chocar contra la analogía que establece santo Tomás entre la procesión del *verbum mentis* y la procesión del Verbo eterno en la Trinidad, que se sigue del hecho de que el hombre es una imagen de la Trinidad. De ser así, el *verbum mentis* tendría que existir como una entidad expresada por el intelecto, que sirve como una representación de lo entendido, en lo cual el intelecto capta su objeto[140].

O'Callaghan afirma que esta conclusión depende absolutamente de un contexto teológico en el cual santo Tomás trata el tema y que sus fuentes son netamente teológicas. Por otra parte, la doctrina del *verbum mentis* no aparece ni en la *Quaestio de Anima*, ni en los comentarios al *De Anima* de Aristóteles, ni en los comentarios al *Peri hermeneias*, ni en la primera parte de la *Summa Theologiae*, de la cuestión 75 a la 89. Apenas aparece la posibilidad de encontrar esta doctrina en las cuestiones 34 y 93 de la

[137] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language*, p. 532-533.

[138] «On the other hand, a nature can be considered with respect to two ways of *modes* of existing, one way in singular things (*in singularibus*) as a principle of being, and another way *in anima* as a principle of knowing. […] This is the basis of the natural likeness or similitude between *passiones animae* and *res extra animam*». *Ibid*., p. 537.

[139] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Thomist Realism*, pp. 170-171.

[140] «A particulary powerful expression of the structure of this interpretation is that the human person cannot understand an object in the world unless he expresses within himself a mental *entity* that serves as a representation of that object; that representation is the *verbum mentis*». O'CALLAGHAN, J. P.: *Verbum Mentis*, p. 104.

primera parte, al hablar de la imagen de la Trinidad[141]. Todos estos escritos son obras de madurez de santo Tomás. El comentario al prólogo del Evangelio de san Juan habla del *verbum* según las *pasiones animae* del *Peri hermeneias*; pero no justifica la presencia del *verbum* en el hombre filosóficamente, sino como una metáfora para comprender la procesión de la Segunda Persona en el seno de la Trinidad[142].

El punto principal es ver si lo que hace el Aquinate es usar una analogía o una simple metáfora al entender la procesión del Verbo Eterno desde la procesión del *verbum mentis* en el intelecto. O'Callaghan sostiene

---

[141] «Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei». *ST* I, q. 93, a. 6, c.; cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Verbum Mentis*, pp. 110-116.

[142] «Ad intellectum autem huius nominis Verbum, sciendum est quod, secundum philosophum ea quae sunt in voce, sunt signa earum, quae sunt in anima, passionum. Consuetum est autem in Scriptura quod significata nominantur nominibus signorum, sicut illud I Cor X, 4: *Petra autem erat Christus*. De necessitate autem oportet quod illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur exteriori verbo nostro, verbum vocetur. Utrum autem per prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptioni mentis, nihil refert ad praesens. Planum est tamen quod illud quod voce significatur, interius existens in anima, prius est quam ipsum verbum exteriori voce prolatum, utpote causa eius existens. Si ergo volumus scire quid est interius verbum mentis, videamus quid significat quod exteriori voce profertur. In intellectu autem nostro sunt tria: scilicet ipsa potentia intellectus; species rei intellectae, quae est forma eius, se habens ad ipsum intellectum, sicut species coloris ad pupillam; et, tertio, ipsa operatio intellectus quae est intelligere. Nullum autem istorum significatur verbo exteriori voce prolato. Nam hoc nomen 'lapis' non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem, quae est qua intellectus intelligit, cum etiam hoc non sit intentio nominantis; non significat etiam ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio exterius progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit Philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae». *In Ioannes* I, l. 1, 25.

que es una metáfora, a partir de la comparación que hace santo Tomás al comentar el Evangelio de san Juan. Allí dice el Aquinate que «las cosas significadas se denominan con los nombres de los signos» y así, en la primera Carta a los corintios, san Pablo dice que «la roca era Cristo» (1 Cor 10, 4) y, de esa manera, es necesario que eso que procede en nuestro intelecto sea llamado *verbum* a semejanza del Verbo eterno[143]. Ahora bien, es claro que, en el primer caso, la predicación es metafórica: no hay analogía entre Cristo y la piedra sino de proporcionalidad impropia. Dado que con este ejemplo santo Tomás ilumina la relación entre el Verbo eterno y su imagen en el alma, se puede concluir que la predicación también es metafórica, y que en el alma no existe realmente tal *verbum mentis*[144].

d) Críticas a la posición de J. P. O'Callaghan (1):
J. Doig y J. Hochschild

En el año 2003, James Doig ha dado una respuesta a esta afirmación de O'Callaghan, que podría sintetizarse en tres argumentos principales, a saber: (a) la doctrina del *verbum mentis* fue usada por una tradición anterior a santo Tomás; (b) en el comentario al Evangelio de san Juan, la doctrina parece más filosófica que teológica; y (c) en la primera parte de la *Summa Theologiae* (cuestiones 75 a la 89), por el contexto de la enseñanza, no existe necesidad de hablar de la doctrina del *verbum*, y por eso tal doctrina no aparece[145].

La respuesta de O'Callaghan vuelve sobre lo dicho en el anterior artículo. Respecto del argumento (c), no considera que el contexto de la enseñanza en la que se omite hablar del *verbum* demuestre que esa doctrina sea filosófica; respecto del punto (b), vuelve sobre lo que ya hemos comentado sobre la metáfora; y respecto del argumento (a), muestra que las fuentes citadas por Doig son teológicas[146]. Ahora bien, querríamos aclarar que, aunque las fuentes citadas por Doig sean teológicas, esto no implica

[143] Cf. la nota anterior.
[144] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Verbum Mentis*, pp. 115-116.
[145] Cf. DOIG, J. C.: *O'Callaghan on Verbum Mentis in Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), pp. 233-255.
[146] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *More Words on the Verbum*. «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), pp. 257-268.

que esas mismas fuentes no se sirvan, a su vez, de afirmaciones filosóficas. Este es el caso, por ejemplo, de san Juan Damasceno, uno de los santos Padres más citados por santo Tomás. La línea que recoje el Damasceno es la distinción entre *logos endiathetos* (el discurso interior) y *logos prophorikos* (el discurso proferido)[147]. Esta dupla es atribuida por Sexto Empírico y Porfirio a los estoicos. Ellos habían forjado la noción de *lekta* (contenidos abstractos), los cuales se articulan en el discurso interior y dan las condiciones de verdad de las proposiciones, puesto que ellos se refieren semánticamente a las cosas exteriores.

San Juan Damasceno recoje testimonios de toda la tradición en su obra *Las fuentes del conocimiento*, de la cual *La fe ortodoxa* es la última parte. En esta parte, encontramos que el *Logos* coexiste siempre sustancialmente con el Padre[148]. Pero, en otro sentido, es un movimiento natural del espíritu, el *nous*, por el cual éste piensa y razona (sería como una luz permanente en el alma). Y aún se puede hablar del *logos endiathetos*, el que es enunciado en el corazón. Resta agregar el *logos propherikos*, el que es proferido al exterior. De esta manera, el Damasceno distingue tres *logoi* en el hombre: *nous*, *logos endiathetos* y *logos prophorikos*[149].

Esta triple división ha sido diversamente interpretada. Podemos decir que, en sustancia, nos habla de dos discursos, uno exterior y otro interior, y de otro *logos* (el *nous*), no discursivo, luminoso y más íntimo al espíritu humano. Un gran aporte que transmitirá el Damasceno al Medioevo es, justamente, lo que ha tomado de los estoicos: la existencia de una actividad discursiva prelingüística, en la cual se organizan las conexiones lógicas y donde la reflexión se estructura en una pluralidad de partes, armonizadas entre ellas. Por esta razón, nos parece importante destacar que, aunque J. Doig solamente mencione fuentes teológicas para afirmar que la doctrina del *verbum mentis* es filosófica, sin embargo, esas fuentes teológicas abrevan en tradiciones filosóficas anteriores para referirse a este tema.

[147] Cf. PANACCIO, C.: *Le discours intérieur*, pp. 54-90; cf. GILSON, É: *Lingüística y filosofía*, p. 129.
[148] Cf. JUAN DAMASCENO: *La foi orthodoxe (1-44)*. Du Cerf, París, 2010, pp. 154-157.
[149] Cf. *Ibid*., pp. 326-329.

En esta discusión, con J. Doig, O'Callaghan aclara qué usos hace de las palabras 'filosófico' y 'teológico'. El primer término se refiere a las discusiones en las que el contenido material no depende de un dato de la revelación divina o cuya aceptación no depende del asentimiento a Dios que revela. El segundo término se usa en el sentido contrario[150]. Nosotros nos preguntamos si, en realidad, el primer sentido de 'filosófico' no podría ser discutido. Hay casos históricos, tales como el del concepto de 'persona' o 'subsistencia', donde un contenido filosófico se elaboró a partir de un dato de la revelación divina –no dependiendo del asentimiento dado a Dios que revela, puesto que Dios no reveló la definición de 'persona' ni el concepto de 'subsistencia'– para la mejor comprensión de esta revelación. De todas maneras, es una cuestión para discutir y no es éste el objetivo de esta tesis[151].

Pero la postura de J. P. O'Callaghan ha recibido otras respuestas. Así, en el año 2004, Joshua Hochschild ha notado que el *verbum mentis* que O'Callaghan asimila al concepto, en realidad involucra al concepto y al juicio, es decir, a todo lo que puede ser una concepción o intención intelectual[152]. Por lo tanto, no es tan fácil la reducción del *verbum mentis* al mero acto de concebir. Por otra parte, la afirmación de O'Callaghan sobre el contexto teológico en el que santo Tomás estudia el *verbum* merece precisiones. En primer lugar, puede estar conectado con nociones

[150] «Does Aquinas depart from the tradition on this point or does repeat it? To answer that question requires one to look closely at Aquinas's own discussion, which is what tried to do. I did not have the space in the original article to specify how I was using the term 'philosophical'. I use 'philosophical' to describe discussions that in their material content do not depend upon a datum of divine revelation, or for their acceptance do not depend upon an assent to the divine authority of God revealing. I distinguish philosophical in this sense from that which is 'theological'; I use the term 'theological' to describe discussions that in their material content do depend in some fashion upon a datum of divine revelation, and for their acceptance do depend upon an assent to the authority of God revealing». O'CALLAGHAN, J. P.: *More Words on the Verbum*, p. 258.
[151] Cf., a este respecto, DERISI, O. N.: *Concepto de la filosofía cristiana*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1979.
[152] «In fact, it is not just the concept or first act of apprehension that Aquinas is willing to refer to as *verbum mentis*, but the second act, composition and division, or judgement, indeed, anything that can be an intellectual conception or intention (cf. *De Ver*. q. 4, a. 2)». HOCHSCHILD, J.: *Does mental language imply mental representationalism? The case of Aquinas's verbum mentis*, en KLIMA, G. *et al*.: *Mental Representation*, p. 22.

neoplatónicas de teología natural (tales como la descripción de Dios como una mente con ideas) tanto como con la sagrada teología. En segundo lugar, O'Callaghan parece afirmar que, una vez sabido que la Segunda Persona es el *Verbum*, nosotros llamamos a nuestros conceptos (analógica o metafóricamente) *verba*. Sin embargo, la dirección de la analogía es al revés: es desde nuestro concepto hacia el *Verbum* divino. Según santo Tomás, podemos hablar del Verbo divino a partir de una semejanza que encontramos en el verbo de nuestro intelecto[153]. A su vez, el verbo de nuestro intelecto se dice tal por comparación con el verbo proferido, que es más fácilmente conocido para nosotros que el interior[154]. Así, la propuesta de O'Callaghan se encuentra con una serie de objeciones más difíciles de sortear.

e) Críticas a la posición de J. P. O'Callaghan (2): J. Deely

En los años 2007 y 2008, John Deely ha puesto en evidencia algunos puntos en los que los estudios de O'Callaghan serían problemáticos. El primer punto es que el realismo de santo Tomás no se funda en primera instancia en el análisis de los conceptos, sino en el análisis de la sensación, ya que ésta asegura el contacto con las cosas extramentales necesario para las posteriores actividades intelectuales. El segundo punto es que la afirmación de que el concepto no es distinto del acto de entender es la visión de Ockham, no de santo Tomás. El tercero es que O'Callaghan cae en la falacia *quo*/*quod*, es decir, que en su lectura de santo Tomás prevalece una confusión entre 'cosa' y 'objeto', distinción que marca la diferencia entre algo que existe independientemente de ser conocido y algo que existe precisamente en relación al cognoscente[155].

---

[153] Cf. *De Ver*. q. 4, a. 2, c.

[154] Cf. HOCHSCHILD, J.: *Does mental language imply mental representationalism?*, pp. 19-20.

[155] Cf. DEELY, J.: *How to Go Nowhere with Language*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008), p. 338. A estos puntos se podría agregar un cuarto, señalado en la misma página por Deely, que es la lectura incompleta que O'Callaghan hace de Juan de Santo Tomás. Como no nos hemos detenido en esto al tratar la posición de O'Callaghan, tampoco abundamos ahora sobre este tema. Cf. *Ibid*., pp. 352-359, donde también el autor plantea un problema añadido: la actitud neotomista, muchas veces (como es, según Deely,

Comenzamos por el tercer punto, la confusión *quo*/*quod*, el cual está relacionado con el primero. Deely sostiene que es un error común entre autores neotomistas reducir a dos términos lo que en realidad implica tres: *quo*/*quod*/*in quo*. Si se reduce a dos, se pierde la especificidad del concepto, dándole prácticamente la misma función que a la *species*[156].

Deely comienza argumentando a partir de la noción de actividad inmanente, esto es, aquella que encuentra su perfección en el mismo sujeto. El conocimiento es una actividad de este tipo, por lo tanto, su perfección se encuentra en el sujeto, y esto implica que el primer objeto conocido debe ser algo interior al mismo. En Dios y los ángeles, lo primero conocido es la propia esencia; en el hombre, en cambio, no es así, sino que lo primero conocido son las naturalezas de los entes materiales.

La aparente contradicción a la que se llega, sin embargo, se resuelve al ver que en el concepto se funda la relación cognitiva, mientras que el objeto real o extramental es el término de esa relación. «Si entendemos que el intelecto humano por su actividad inmanente produce un concepto como una cualidad del alma en base a la cual (*id in quo*, no *id quo*) el intelecto establece una relación cuyo término es el ente material, la contradicción aparente es eliminada: el fundamento de la relación es en el cognoscente y es producido por el acto de inteligir, la relación misma supera al cognoscente y lo conecta con lo otro que sí mismo, es decir, el objeto en el que la relación termina –el cual, en el caso del intelecto humano, es exterior al cognoscente»[157].

Conviene precisar –retomando el primer punto, esto es, el análisis de la sensación como principio del realismo tomista– que la acción de las cosas en el ambiente provoca las especies impresas en los sentidos de los animales. Estos estímulos son sintetizados por el sentido común, el cual, a su vez, estimula a los otros sentidos internos –la imaginación, la memoria y la estimativa– para que, de acuerdo a las necesidades y deseos del organismo, formen las *species expressae* o fantasmas, los cuales son

el caso de O'Callaghan) ha leído a santo Tomás sin tener en cuenta la tradición de comentarios a sus obras. Deely considera que esto debería evitarse.

[156] Cf. DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism (Part Two)*, «Człowiek w Kulturze», 20 (2008), pp. 299-305.

[157] DEELY, J.: *How to Go Nowhere with Language*, p. 339.

representaciones mentales de otras cosas que organizan y presentan el ambiente bajo las categorías de la interacción animal (atracción, repulsión o indiferencia). De esta manera, aún en los animales irracionales, las cosas se transforman en 'objetos', aunque el animal no sea capaz de tematizar esta relación[158].

Los fantasmas –en el animal racional– estimulan al intelecto, el cual, según su función agente, preconscientemente agrega a los fantasmas la relación formal de identidad (*self-identity*). Esta relación es una relación de razón que pone al objeto de la sensibilidad en una consideración más allá de los deseos y necesidades, en un nivel donde se lo considera siendo lo que es. Como es claro, las cosas no son actualmente inteligibles, sino en potencia tales y, por lo tanto, no existe una abstracción como 'intuición intelectual'. Además, Deely asume ciertos datos e interpretaciones del mundo de la ciencia; en efecto, él sostiene que, dado que ahora sabemos que las clases de entes naturales no son fijas sino que cambian, no se puede sostener simplemente la postura de algunos neotomistas sobre la invariabilidad de las esencias de las cosas naturales al modo como lo podría haber hecho, con buenas razones, santo Tomás[159]. La relación de razón de identidad que el intelecto agente agrega a los fantasmas hace que éstos presenten las cosas bajo el aspecto de ente, es decir, actualmente inteligibles. Así las cosas son vistas como 'objetos'. Esto abre la posibilidad de investigar la estructura intrínseca de esos objetos, y la *species expressa* que son los fantasmas para la sensibilidad interna se vuelve *species impressa* (*id quo*) para el intelecto[160].

Habiendo recibido el estímulo de la *species impressa intelligibilis*, el intelecto forma la *species expressa intelligibilis*. Éstas son las especies que muestran el mundo objetivamente, donde se reconoce el ente real y el de

---

[158] Cf. DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism (Part One)*, «Człowiek w Kulturze», 19 (2007), pp. 421-424.

[159] Santo Tomás mismo, desde su perspectiva científica más propensa a asumir la invariabilidad de las esencias de las cosas materiales en todo tiempo, muestra la dificultad para conocer las formas sustanciales: «Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni». *ST* I, q. 77, a. 1, ad 7m.

[160] Cf. DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy (Part Two)*, pp. 309-312.

razón, y que permiten los primeros juicios, como el de no-contradicción[161]. La *species expressa* es el *id in quo*, que sólo presenta los objetos previamente percibidos y sentidos como cosas ahora capaces de ser entendidos de acuerdo a su ser[162]. La distinción entre 'cosas' y 'objetos', que no necesariamente tendrían que ser de hecho identificados, necesita de la distinción entre *quod*, *quo*, e *in quo*.

Volviendo al punto fundamental, el hecho de que lo primero conocido tiene que ser algo interior y, sin embargo, en el caso del hombre está constituido por las esencias de los entes materiales se resuelve en el concepto visto como *id in quo*. El concepto termina el acto cognitivo y vuelve al intelecto consciente del objeto que hace de término de la relación cognoscitiva que el concepto mismo funda. Sin embargo, cabe aclarar que la coincidencia entre la subjetividad y la objetividad se da, en los sentidos externos, directamente en la sensación; en los sentidos internos, sólo en la percepción aquí y ahora; y en el nivel intelectual, en los juicios verdaderos – que, ciertamente, incluyen los conceptos como sus componentes. O'Callaghan, considerando que el concepto no es 'lo conocido' (*id quod*), sino 'aquello por lo cual se conoce' (*id quo*), y queriendo eliminar toda tercera cosa entre el entendimiento y la cosa, reduce el concepto al acto de entender y pierde de vista la relación de conocimiento de la cual el concepto es el fundamento (*id in quo*).

Nos hemos detenido sobre la falacia *quo*/*quod* y el análisis de la sensación. Pero Deely argüía otro punto más contra O'Callaghan: el hecho de que reducir el concepto al acto de entender es la visión de Ockham, no de santo Tomás. Dado que O'Callaghan sostiene que el conocimiento es de la esencia de los entes materiales, por más que haya reducido el concepto al acto de entender, no parece que cayera en el nominalismo. Para Deely, en cambio, la naturaleza de la relación entre el intelecto, las cosas y las palabras queda desnaturalizada si se rechaza el concepto como *id in quo*, y

[161] Cf. DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy (Part One)*, pp. 421-422.
[162] Según Juan de Santo Tomás, la *species expressa* es el signo formal: cf. DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy (Part Two)*, pp. 292-293. En estas páginas, Deely también afirma que para Juan de Santo Tomás la *species expressa*, sea de la sensibilidad o del entendimiento, es signo formal, pero no la *species impressa*, en ambos casos.

así se caería en un modo nominalista de entender la relación de significación del lenguaje[163].

De todas maneras, la diferencia fundamental entre O'Callaghan y Deely yace en la interpretación del concepto como *species expressa* o signo formal, en el caso del segundo, o como acto de entender, en el caso del primero. Claramente, el límite de O'Callaghan está dado, por un lado, por la cercanía con Ockham, y, por el otro, por el riesgo de diluir la analogía que, aunque imperfectísima, santo Tomás usa para entender mejor la procesión del Verbo eterno en el seno de la Trinidad.

f) André de Muralt

En medio de la polémica que acabamos de sintetizar entre Deely y O'Callaghan, presentamos ahora la postura de André de Muralt, el cual es ajeno a esta discusión, pero, por ejemplo, en el año 1993 ya sostenía que el pensamiento de Ockham, tan negativo en muchos aspectos, sin embargo podría ser positivo para la interpretación de la noética tomista, en cuanto que le permitiría no confundirse con el representacionismo escotista[164]. En efecto, Duns Escoto admite la inmanencia del objeto formalmente en el alma por la formación de una *species* representativa que afecta al sujeto como una cualidad real accidental acompañada del objeto constituido en su *esse objectivum*. Ockham, en cambio, rechaza toda inmanencia cualitativa del objeto en el cognoscente y toda forma de *esse objectivum*, y va más por

[163] Cf. DEELY, J.: *How to Go Nowhere with Language*, pp. 356-357.

[164] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 42-43. De Muralt no ofrece una exposición sistemática y detallada de la teoría del conocimiento tomista, sino que propone ciertos principios metafísicos y los confronta con el escotismo y el ockhamismo. La cuestión central es la epistemología de las estructuras de pensamiento. La tesis sostenida es que el modo de pensar escotista ha impregnado la filosofía occidental por medio de una concepción unívoca del ente, de la teoría de la distinción formal *a parte rei* y de la consideración de las causas como parciales y coordinadas, en contraposición al modo de pensar el ente análogamente, de la doctrina de las distinciones real y de razón, y de la consideración de las causas como totales y recíprocas. Cf. LEÓN FLORIDO, F. *et al.*: *Estudio introductorio*, en DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna*. Istmo, Madrid, 2002, pp. 14-24; DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 99-103. La 'lección de Ockham', entonces, sería en parte positiva para la interpretación de santo Tomás.

el camino de la coexistencia absoluta de todo sujeto de conocimiento y de todo objeto que pueda oponérsele[165].

Según A. de Muralt, santo Tomás sostiene que la *species* es la forma real de la cosa en tanto que distinta de ésta en razón razonada. Así, la intelección es una identidad *simpliciter* del intelecto y del objeto inteligible, que se define como la información inmediata y por sí del primero por el segundo. Esta información involucra la causalidad recíproca y total de uno y del otro: en efecto, la intelección es el efecto del ejercicio recíproco de la causalidad formal objetiva de parte del objeto, y material y eficiente de parte del intelecto. Sin embargo, no se trata de una causalidad física, es decir, no se da como resultado un todo quiditativo, un todo accidental en este caso; se trata de la actuación por sí en el orden operativo del ejercicio de una potencia del alma, análoga a la actuación de la voluntad por el objeto apetecible. Para señalar que no se trata de una unidad según la quididad, santo Tomás no la llama en *esse reale*, sino en *esse intelligibile* o también en *esse intentionale*[166].

Así pues, la inmanencia de lo conocido en el cognoscente no se da en el orden entitativo, como un accidente del intelecto (llamado 'objetivo' o 'inteligible') necesario para representar el objeto a la potencia, sino en el orden operativo, como la cosa vista es inmanente a la operación visiva, esto es, como su principio y su término.

Dado que las expresiones *esse intelligibile* o *esse intentionale* se prestan para considerar que el intelecto alcanza dos objetos, esto es, aquel que estaría presente en su inmanencia como accidente y aquel otro real que es causa de la representación interior, sería conveniente rechazar estas expresiones al exponer el pensamiento de santo Tomás. A. de Muralt, sin embargo, conoce la infinidad de fórmulas de santo Tomás en las que parece afirmar lo contrario a su interpretación, como, por ejemplo, cuando en las *Quaestiones de Veritate* se lee: «algo es conocido en la medida que es representado en el cognoscente, no en la medida que es existente en el cognoscente. En efecto, la semejanza existente en la potencia cognitiva no es principio de conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia

[165] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 118-120.
[166] Cf. *Ibid.*, pp. 92-93.

cognitiva, sino según la relación que tiene con la cosa conocida. De ahí que la cosa sea conocida, no según el modo en el que la semejanza tiene ser en el cognoscente, sino según el modo en el que la semejanza existente en el intelecto es representativa de la cosa»[167].

Según el autor, hay que interpretar esta fórmula y otras semejantes desde la posición metafísica de santo Tomás. Así, cuando aparece el *vebum* como lo primero y por sí inteligido[168], esto no implica que lo sea de acuerdo a la quididad o cualidad, sino según el ejercicio. El *verbum* o *species expressa* es lo mismo que lo inteligido, distinguido con distinción de razón razonada; no es, entonces, una forma que exista cualitativamente en un sujeto físico. Lo mismo vale para la noción de *similitudo*: ésta no es una relación predicamental de la representación al objeto, como si esa semejanza fuera entitativa. La razón de la *similitudo* se encuentra en la actuación por parte de la *species* de la potencia cognitiva. La *species*, entonces, no es una representación que remite intencionalmente a la cosa, como si, al conocer la *species expressa* (lo primero y por sí inteligido) se pasara en un segundo momento a conocer la cosa misma (lo segundo inteligido). La *species* es por lo que el intelecto intelige, y esta actuación no hay que comprenderla en el orden de la instrumentalidad, sino de la causalidad total y recíproca del intelecto y la forma inteligida[169].

Toda la posición que elabora A. de Muralt descansa sobre la distinción analógica del ser, a partir de las distinciones entre la sustancia y el acto, la quididad y el ejercicio, donde los segundos elementos de estos pares no se reducen a ser un accidente de los primeros. Lo contrario es la univocidad que llevaría a considerar que el acto del intelecto tendría que ser un accidente del mismo, y, por lo tanto, el orden del ejercicio se reduciría al orden de la quididad. Esta actitud es la que lleva al esencialismo o al 'cosismo'.

---

167 «hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens: similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente res cognoscitur sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei». *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 17m.

168 Cf. *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

169 Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 96-97.

En el orden metafísico del acto y del ejercicio, la operación es la perfección de ser de la potencia, o sea, un ser por sí, un principio de ser. Este punto de vista, que es el punto de vista del fin, funda una interpretación formal del acto de entender. En cambio, en el orden metafísico de la sustancia y de la quididad, la operación es un ser accidental o segundo de la potencia, y la noción de operación adquiere así una interpretación material. Por lo tanto, hay que decir que la primera interpretación, la del acto y del ejercicio, es verdadera formalmente y por sí, lo que no quita que la segunda deba ser vista como verdadera, pero materialmente y por accidente[170].

Por estas razones, la información del intelecto por su objeto es una actuación operativa inmediata que de por sí no requiere ningún intermediario objetivo ni representativo. Parecería que esta perspectiva perdiese la real y evidente imperfección del entender humano, que depende de las esencias de los entes materiales, los cuales, de por sí, no son inmediatamente inteligibles. Sin embargo, A. de Muralt afirma que esta imperfección exige que la forma inteligida sea distinta con distinción de razón razonada de la del ente material, a fin de que pueda ejercer su causalidad propia de principio y de término objetivo de intelección.

La *distinctio formalis a parte rei* de Escoto hace que la forma sea actualmente distinta en la cosa singular. Sin embargo, por el estado actual del hombre caído, la forma no puede ser inteligida directamente, sino por una *species* producida por el intelecto agente, que representa los objetos universalmente[171]. Después de esto se da la intelección. Este esquema, según A. de Muralt, es el contrario del tomista y, por lo tanto, la oposición de Ockham, aunque en muchos sentidos es negativa, puede ayudar a redescubrir el real sentido de la noética tomista, liberada de la influencia escotista. Así, se podría «comprender mejor que la *species* inteligible no es una cualidad formal que afecte el intelecto de manera accidental, cuasientitativa; que el verbo mental, el concepto, no procede del intelecto

[170] Cf. *Ibid*., pp. 101-102.

[171] Cf., en el capítulo 1, el apartado 3.c). Para A. de Muralt, Juan de Santo Tomás es tributario de esta concepción al establecer la existencia de un objeto inmanente en la potencia intelectiva. Al mismo tiempo, este comentador del Aquinate intentaría neutralizar los efectos nocivos de esta doctrina a través de la noción de 'signo formal': cf. DE MURALT, A.: *Actuation de l'intellect par la forme intelligible et représentation de l'objet à l'intellect*, «Cahiers de l'École Saint Jean», 107 (1985), p. 20.

como pudiera proceder una verdadera *res* de un agente que la causa de manera realmente eficiente; que las expresiones de santo Tomás al hablar, a este respecto, de la inmanencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente, o del verbo procedente del intelecto, no tienen de alguna manera más que un valor metafórico; que la *species* inteligible es la cosa misma vuelta inteligible por la operación inductiva del intelecto; que el concepto es la cosa misma inteligida en acto por un cierto *habitudo intelligentis ad rem intellectam*; que *species* inteligible y *species* inteligida actúan el intelecto según el ejercicio, pero no según la quididad, como una causa formal objetiva actúa la operación de un sujeto actuante, no como una causa formal entitativa informa a un sujeto material»[172].

g) Crítica a la posición de A. de Muralt: Y. Floucat

Esta propuesta interpretativa, al menos en las conclusiones, suena verbalmente cercana a la de O'Callaghan, así como las críticas que ambos autores han recibido coinciden en cuanto que los ponen muy cercanos a Ockham. En el año 2001, Yves Floucat ha hecho notar algunos problemas de la interpretación hecha por A. de Muralt. La primera es que A. de Muralt ha realizado una reducción excesiva de la *species*, al eliminarla según la quididad en el alma, apartándose de santo Tomás y acercándose demasiado a Ockham[173]. La segunda, que es el fundamento teórico de la primera, es que A. de Muralt ha establecido una separación excesiva entre el orden entitativo y el orden operativo, dando por resultado que la *species* no implica nada en *esse naturae* (es decir, como determinación accidental) y, por lo tanto, haciendo imposible la intelección, que tiene su principio en la puesta en presencia en *esse intentionale* del objeto y del intelecto[174]. La

[172] DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, p. 42. En este caso, para la traducción nos hemos servido de la versión castellana: DE MURALT, A.: *La apuesta de la filosofía medieval*. Trad. de J. C. Muinelo Cobo y J. A. Gómez García, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 80-81.

[173] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon Saint Thomas d'Aquin*. Pierre Téqui, Paris, 2001, pp. 167-168, n. 408, donde Y. Floucat afirma (sin desmedro de todos los inmensos aportes positivos de la obra llevada a cabo por A. de Muralt) que quien ha entendido y aplicado la 'lección de Ockham', olvidando la de santo Tomás, es, precisamente, A. de Muralt.

[174] Cf. *Ibid*., p. 61.

species es una pasión accidental del alma, surgida por la iluminación del intelecto agente y no por una producción al modo escotista. Esta *species*, según Y. Floucat, no es distinta de la cosa formada como objeto de conocimiento; esto quiere decir que es su *intentio* abstracta, su forma inteligible participada e intencionalmente comunicada, pero que tiene un carácter representativo y de mediación, fundando su ser operativo en su ser accidental quiditativo[175].

La interpretación propia de Y. Floucat sobre la teoría del conocimiento de santo Tomás es mucho más amplia, y merece ser tratada mejor. Por eso, en la próxima sección de este capítulo, nos dedicaremos a presentarla más extensamente.

h) Evaluación de las interpretaciones actualistas

Hemos llamado 'interpretaciones actualistas' a aquellas interpretaciones que, al interpretar la teoría del conocimiento de santo Tomás, se centran en el acto cognoscitivo y tienden a eliminar todo *tertium quid* entre el intelecto y la cosa. Estas interpretaciones, además, tienden a no distinguir adecuadamente entre el *verbum mentis* y la *species intelligibilis*. Presentaremos ahora sintéticamente las posiciones fundamentales, y, más adelante, haremos una breve evaluación teniendo en cuenta las críticas que han recibido.

Las posiciones fundamentales de los autores podrían reducirse a las siguientes afirmaciones:

- el acto cognoscitivo (y no la *species*) representa la cosa conocida, dada la identidad formal entre la mente y el mundo, y el concepto sólo es la actualización de un contenido inteligible en la mente (J. Haldane y G. De Anna);

[175] Cf. *Ibid*., pp. 49-50. «La noétique de saint Thomas, dont je soutiens contrairement à de Muralt qu'elle est représentative, n'en est pas moins à l'opposé de celle de Duns Scot. La fonction médiatrice que l'Aquinate accorde à la *species* n'instaure pas, à la manière de Scot, une *correspondance* ou *concordance* entre un être représenté (*esse repraesentatum*) de l'objet connue terme (à la fois absolu et intentionnel) de l'intellection et l'être réel (*esse reale*) de ce même objet, c'est-à-dire entre 'le représenté en dénomination intrinsèque' et 'le représenté en dénomination extrinsèque'». *Ibid*., p. 48.

- en el acto cognoscitivo no hay representación mental, sino identidad formal, y el concepto no es una tercera cosa entre la mente y el mundo, sino que es la actividad cognoscitiva nominalizada: sólo es el 'concebir' transformado en un sustantivo (J. P. O'Callaghan);
- el acto cognoscitivo es un *unum per se*, y la unidad operativa entre el intelecto y la *species* (que sería la misma forma de la cosa distinta de ella con distinción de razón) es metafísicamente anterior a la conservación de la *species* como hábito de la inteligencia, así como la procesión del *verbum* se dice sólo metafóricamente en santo Tomás (A. de Muralt).

Las posiciones que hemos comentado ponen el acento sobre el acto de conocer. En el caso de Haldane y De Anna el acto de conocer es representativo. Como hemos notado, el armazón metafísico con el cual sostienen esta afirmación es muy convincente, y apenas deja lugar para una discusión secundaria sobre el significado concreto del *esse intentionale*.

Sin embargo, el énfasis puesto por Haldane y De Anna en la identidad entre la mente y el mundo puede suscitar la sospecha de estar delante de un intelecto angélico más que humano. ¿Dónde radican las dificultades que cualquiera puede experimentar para conocer una cosa? ¿Cómo justificar el error? Las interpretaciones representacionistas pueden dar respuestas más fácilmente que estos autores a preguntas semejantes. Lógicamente, la contraparte es que esta interpretación puede dar cuentas de que el conocimiento sea efectivamente de las cosas, algo que para las otras interpretaciones es más difícil de justificar.

El caso de O'Callaghan se manifiesta prácticamente como el extremo de esta posición. Como hemos señalado, los puntos fundamentales que le son criticados se concentran en la analogía (o metáfora) que habría entre la procesión del *verbum mentis* y la del Verbo eterno, el no atender al carácter *in quo* del concepto y la cercanía de su interpretación del pensamiento de santo Tomás a la postura de Ockham. El primer punto es, ciertamente, polémico y no puede ser sostenido sin una previa discusión. El segundo es un aspecto lingüístico que tiene varios textos de santo Tomás a su favor y, por lo tanto, hay que decir que, si la *species* y el *verbum* se distinguen como

el *quo* y el *in quo* del conocer, entonces la preposición *in* no parece ociosa y hay que prestarle atención al interpretar el pensamiento del Aquinate. Respecto del tercer punto, parece un poco exagerado tildar de nominalista a O'Callaghan. Evidentemente, toda posición actualista que no considere ninguna entidad intermedia entre el intelecto y la cosa –como es el caso también de A. de Muralt– tiende a sonar como ockhamista. Pero, ¿es éste efectivamente un defecto de la interpretación dada por estos autores? Esto no obsta para que, efectivamente, una interpretación estrictamente nominalista sería desnaturalizar el pensamiento del Aquinate.

Por otra parte, las distinciones puestas por A. de Muralt, distinción entre el orden de la sustancia y de la quididad, y el del acto y del ejercicio, abren un panorama interpretativo fundado en razones metafísicas que estructurarían el pensamiento de santo Tomás. Como ha notado Y. Floucat, el riesgo sería una disociación excesiva entre los dos órdenes. Pero, por otra parte, estas distinciones, como también la distinción de razón entre la forma en la cosa y la forma inteligida, son puntos a explorar para comprender adecuadamente el pensamiento de santo Tomás.

Reduciendo las interpretaciones actualistas a su estructura común, podemos formular la siguiente tesis:

> Tesis 2: *el* verbum mentis *se reduce al acto de conocer para evitar todo representacionismo o todo* tertium quid *entre el intelecto y la cosa*.

Sin dejar de lado los matices que se dan entre los distintos autores, esta fórmula sintética nos servirá para discutir sus posiciones.

4. INTERPRETACIONES QUE DESTACAN EL ROL ESPECÍFICO DEL *VERBUM MENTIS*

Los autores que presentaremos en esta sección tienen en común el rechazo de todo representacionismo, pero, al mismo tiempo, valorizan la función del *verbum mentis* como esencialmente distinta de la función de la *species*. Efectivamente, esto los distingue de los autores considerados en las anteriores secciones. Los autores que sostienen interpretaciones representacionistas (incluidos los 'representacionistas realistas') tienden a

prestar más atención a la *species*. Los autores que se concentran sobre todo en el acto intelectivo tampoco elaboran la diferencia entre el *verbum* y la *species*. En ambos casos, la consideración del concepto es mínima, y casi se reduce a la *species*, o al acto de conocer, según el caso. En este sentido, las advertencias de C. Michon y J. Deely que han aparecido en las secciones anteriores adelantan algunas líneas de lo que los autores que estudiaremos ahora dicen sobre la teoría del conocimiento de santo Tomás.

a) Yves Floucat

Este autor, del cual hemos adelantado las críticas que hace a A. de Muralt en la sección anterior, pone el acento no tanto en el carácter representativo de la especie como en el carácter representativo del *verbum*. Su análisis de la teoría tomista del conocimiento parte del hecho de que la intelección supone la información por parte del objeto. Sin embargo, es sabido que el fantasma no basta para la intelección, sino que el intelecto agente hace pasar el contenido intelectual ínsito en el fantasma desde sus condiciones de materialidad, individualidad y potencialidad a la inmaterialidad, universalidad y actualidad necesarias para el acto intelectual. El inteligible en acto y el intelecto en acto constituyen así el único principio del inteligir.

Este movimiento del intelecto por el cual pasa a estar en acto no puede ser considerado una mutación, puesto que no se trata de un acto de lo imperfecto sino, al contrario, de un acto de lo perfecto, una perfección o cualidad inmanente, la cual es dicha sólo metafóricamente 'movimiento'[176]. Este acto, por otra parte, tiene su causa eficiente en la voluntad: de hecho, la verdad es el bien del intelecto, y, como la voluntad es el apetito del bien, ella mueve al intelecto a captar la verdad. Es interesante esta posición porque hace ver que el concepto es formado (y el razonamiento es elaborado) en orden al juicio, ya que es en el juicio donde se da formalmente la verdad[177].

[176] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 25-26.
[177] Cf. *Ibid*., pp. 63-66 y 141.

Habiendo abierto un panorama amplio del conocimiento, podemos pasar a considerar tres puntos según el estudio de Y. Floucat: el ser intencional, la especie y el verbo.

El ser intencional se concibe por oposición al natural (o entitativo), y se relaciona analógicamente con la idea de tendencia propia del conocimiento y del amor. La idea de tendencia expresa el dinamismo del ser por el cual se inclina a un aumento de ser, a otra perfección, con la cual no se identifica simplemente. Esta perfección es una *intentio* estable en el alma, sensible o inteligible, volitiva o cognoscitiva.

Toda la realidad del ser intencional se funda en el ser entitativo de un ente, sea éste sustancia o accidente, por lo tanto, es un ser relativo, imperfecto o *diminutum*. Esto no implica, sin embargo, que sea un ente de razón; podría serlo en algunos casos, como en las intenciones segundas. Lo que implica es que es un relativo realmente *ad aliquid*[178]. En el caso del acto intelectual, el ser intencional supone el ser natural del espíritu, y le permite crecer identificándose, deviniendo, con otro distinto de sí. Conocer es, en definitiva, devenir intencionalmente el objeto, que es él mismo intencionalmente presente en el sujeto cognoscente[179].

La especie es la forma inteligible presente en el cognoscente para informarlo de la realidad de las cosas. Sin embargo, sólo el verbo mental, al término del acto de conocimiento, constituye la perfecta imagen de las cosas. La especie, en cambio, sólo es el inteligible en acto que informa al intelecto posible y, entonces, está intencionalmente presente en la inmanencia de la intelección como su germen o principio[180].

En el orden entitativo, la especie constituye una pasión accidental del alma, una cualidad que tiene ser en el cognoscente pero que también tiene ser respecto a la cosa de la que es semejanza, aunque sólo tenga en común

[178] Cf. *Ibid*., p. 31.
[179] «Connaître n'est rien d'autre, en conséquence, que devenir intentionnellement, pour le posséder, l'objet qui est lui-même intentionnellement présent dans le sujet connaissant. Or ceci implique, d'une part, l'immatérialité du connaître (y compris de la connaissance sensible) et, d'autre part l'existence dans l'âme de formes qui introduisent en elle l'objet». *Ibid*., p. 32.
[180] Cf. *Ibid*., pp. 38 y 49.

con esa cosa la misma *ratio*[181]. Esto no significa que sea algo distinto de la cosa misma tomada como objeto de conocimiento. En efecto, la especie inteligible no es 'producida' por el intelecto agente al modo escotista, sino que nace de la iluminación de ese mismo intelecto, una iluminación que libera en cierta manera la forma inteligible que está en potencia en los fantasmas. No se trata de una copia de la cosa, sino de su *intentio* abstracta, de su forma inteligible participada e intencionalmente comunicada. Así, la especie hace conocer la cosa, no a sí misma[182].

Aunque la puesta en presencia del objeto y del intelecto en *esse intentionale* es el principio del conocimiento, el acto más importante del entender es la formación del verbo mental. La aprehensión del objeto se da, en realidad, en este momento de la intelección, no en la abstracción[183].

Y. Floucat señala que el *verbum mentis* no se reduce al concepto, sino que incluye también al juicio[184]. El verbo mental da estabilidad al

[181] «omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo». *De Ver*. q. 10, a. 4, c.; cf. *De Ver*. q. 10, a. 4, ad 4m. Floucat nota la permanencia de la especie como *habitus* de la inteligencia: «species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde et intellectus possibilis dicitur *locus specierum*, quasi species intelligibiles conservans. […] Unde quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore: sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam, quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est». *ST* I-II, q. 67, a. 2, c.

[182] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 49-50.

[183] «En effet, l'abstraction n'est qu'une indispensable préparation à l'acte par lequel l'intelligence appréhende son objet, mais elle reste extérieure à cet acte. C'est le mode humain de l'intelligence qui suppose cette actuation primitive». *Ibid*., p. 95.

[184] «Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in III De anima: una quidem quae uocatur *indiuisibilium intelligencia*, per quam intellectus format in seipso diffinitionem, uel conceptum alicuius incomplexi; alia autem operatio est intellectus componentis et diuidentis, secundum quam format enunciationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum uocatur uerbum cordis». *Quodl*. V, q. 5, a. 2, c.; cf. *De Ver*. q. 4, a. 2, c.

pensamiento. De ahí su necesidad en toda intelección[185]. El entender, entonces, implica intrínsecamente el decir como su término y perfección.

Al ser el término de un acto, el verbo mental toma toda su realidad de ese acto; es decir, no se identifica simplemente con el acto, sino que, siendo su término, entitativamente depende de él[186]. Su producción es semejante a la del acto creador[187], donde no existe movimiento sino orden al origen, y que se dice relativo al origen *secundum dici*. El verbo mental, entonces, tiene una doble relatividad: noética, a la cosa conocida, y ontológica, al acto de conocimiento, que no son más que una en la única realidad del verbo[188]: mientras que su existencia es *esse in*, o sea, inherir en un sujeto, su esencia es *esse ad*, tender hacia otro.

En definitiva, el ser del verbo es ser objeto conocido, no por reflexión lógica o metafísica explícita, sino por consideración primera de la simple intelección o de reflexión implícita y en acto ejercido del intelecto al juzgar[189]. Con esta afirmación, Y. Floucat defiende activamente la realidad representativa del verbo. El intelecto conoce las cosas, pero su objeto primero, o su objeto en consideración primera, es el verbo mental. Esta

---

[185] Cf. *De Pot*. q. 9, a. 9, c.; *CG* IV, 14; FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, p. 96.

[186] Cf. *Ibid*., p. 106.

[187] «in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est, sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse». *ST* I, q. 45, a. 2, ad 3m.

[188] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 153 y 159. Agregamos que Floucat explora las nociones de 'signo formal' y de *species expressa*. En cuanto a la segunda, aclara que, no siendo un término usado por santo Tomás, sin embargo expresa bien el nivel último de inteligibilidad en acto que se alcanza en el verbo. En cuanto a la primera, reconoce que expresa adecuadamente la doble relatividad del verbo mental, es decir, noética y ontológica, y que históricamente sirvió para evitar la posición escotista del *esse objectivum*. Por otra parte, en sentido amplio, la noción de signo aplicada al concepto no fue absolutamente extraña a santo Tomás. Sin embargo, Floucat no asume ni una ni la otra en su estudio. Cf. *Ibid*., pp. 117 y 143-153.

[189] «*Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III *de Anima*». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.; cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 160-161.

característica pertenece al verbo, no a la especie. En cierta medida, hay un parecido con algunas de las posturas que hemos considerado anteriormente como 'representacionistas', pero aquí la noción de 'objeto primero' del entender, en vez de ser aplicada a la especie, se aplica al verbo. Esta es una diferencia radical, ya que pone en evidencia la distinción entre la *species* y el *verbum*, entre una cualidad del intelecto y su actualización, entre un mero contenido inteligible y el resultado de la operación intelectual.

b) Patricia Moya

En una línea semejante a la de Yves Floucat, Patricia Moya ha enfrentado el problema de la representación en santo Tomás en numerosas ocasiones entre los años 1998 y 2013. P. Moya parte del hecho de que santo Tomás usa la palabra *repraesentatio*, al menos en las *Quaestiones de Veritate* y en la *Summa Theologiae*. La representación, en una primera aproximación, implica la semejanza, pero no una semejanza conforme al ser natural (material y singular) de la cosa, sino en cuanto a la esencia de la cosa[190]. No se trata, entonces, de una semejanza física, sino intencional, es decir, propia de la esfera de lo cognoscitivo[191]. La semejanza según la representación, como aclara P. Moya, no es esencial al conocimiento, sino al modo de conocer humano, ya que sólo el hombre necesita este tipo de semejanza[192].

---

[190] Cf. *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 5m.

[191] Cf. MOYA, P.: *La representación como desvelamiento en Tomás de Aquino*, «Sapientia», 53 (1998), p. 370; MOYA, P.: *El conocimiento: nuestro acceso al mundo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2012, pp. 132-133.

[192] «Hay también que precisar que considerado el conocimiento en un orden transcendental, la necesidad de la semejanza como medio de conocimiento no es esencial a éste, sino que es propio de la condición humana. Es en el hombre, que conoce a partir de la realidad que le es externa a su entendimiento, donde se tiene que establecer una conveniencia según la representación, que no es según el ser natural de la cosa, sino según este ser propio o diferente que adquiere el ser de la cosa en el entendimiento». MOYA, P.: *La representación como desvelamiento*, p. 371. En esa misma página, cita *De Ver*. q. 8, a. 1, c.: «in omni enim cognitione quae est per similitudinem modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale».

La noción de representación introduce una mediación que impide hablar de estricta identidad en el ser natural. La identidad que se da en el conocimiento, mediada por la representación y por la actividad propia del entendimiento, es del orden intencional[193].

La representación se explica por la referencia o relación que la semejanza tiene con la cosa conocida. Efectivamente, dada la semejanza, el intelecto actúa para representar la cosa conocida a partir de esa semejanza. Esa relación a la cosa es lo que constituye a la representación como tal[194].

P. Moya pone de manifiesto la dependencia del intelecto de las imágenes, ya que desde ellas se hace la abstracción de las *species* inteligibles (o semejanzas intencionales) de las cosas y por las imágenes también se puede referir tal esencia como perteneciente a tal cosa. Las imágenes son, por lo tanto, mediadoras entre lo universal y lo particular. A partir de la *species* abstraída de las imágenes se forma el concepto, el cual tiene la capacidad natural de representar[195].

De esta manera, la representación no entra en conflicto con la real aprehensión de las cosas, aunque ésta no sea exhaustiva. Como dice P. Moya: «La representación no quiere decir otra cosa que el modo como lo conocido está en el que conoce, y hace directa referencia a que lo conocido tiene un modo propio de existencia o una presencia en el que conoce, que no se daría si no mediara el acto cognoscitivo. Esto quiere decir que es la operación cognoscitiva la que otorga a lo representado su estatuto o su presencia que no es la misma que la que tiene el ente real, pues la representación, que es el resultado, por así decir, de la concepción del entendimiento, no tiene otra realidad que la de su ser representado o de su objetualidad[196]. Por eso se comporta dándole un ser, que llamamos

[193] Cf. *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 17m.
[194] Cf. MOYA, P.: *La representación como desvelamiento*, pp. 372-373.
[195] Cf. *Ibid*., pp. 374-376.
[196] En otro estudio, Patricia Moya dice: «Hemos visto que, en términos de Tomás de Aquino, la intencionalidad tiene que ver con el modo como está presente lo conocido en el cognoscente, con un ser diferente al ser natural que consiste justamente en el ser representativo u objetual. Esta manera de concebir la intencionalidad apunta a una 'presencia mental', a un modo de ser de lo conocido que hay que explicar para no caer en el error de otorgarle a este modo, que podemos llamar 'mental', una realidad diferente a la

intencional, a lo ya existente *in rerum natura*, sobreañadiéndole esta nueva forma de presencia, meramente intencional u objetual y otorgándole una presencia exclusivamente objetual o intencional a lo que no tiene un efectivo existir»[197].

Por lo tanto, en el concebir existe una cierta constitución del objeto (que equivale a la representación). Esto no implica que la patencia de ese objeto sea algo real, sino que todo el ser de la patencia del objeto es ser-en-el-sujeto. «Según esto, la patencia es un hecho de la conciencia, a la que si le añadimos la intencionalidad, la vinculamos con aquello de lo que se tiene la patencia, lo representado, pero lo que tenemos en la conciencia, no es lo patente, sino su patencia»[198].

Entonces, la representación es la concepción del entendimiento por la que éste representa a la cosa; es, en definitiva, el concepto o *verbum*. De esta manera, el concepto representa su objeto de manera inmediata, sin necesidad de un conocimiento previo del concepto mismo sino simultáneo al conocimiento del objeto. Así, la representación es relación, «pues, desde la perspectiva ontológica lo que define al signo es la relación de significación en la que lo principal es su referencia a lo designado y lo secundario su referencia a la facultad. Esto se debe a que mira a lo designado como algo que debe representar ante la facultad para que sea en ella conocido, desapareciendo él mismo como signo y dejando que sólo aparezca la significación»[199]. Cabe señalar una evolución en la interpretación que P. Moya hace de la noética tomista: mientras que en los primeros trabajos usa la noción de 'signo formal' para hablar del concepto, en los últimos la rechaza o la omite. La razón de este cambio es que, dado que la noción de 'signo formal' sólo se podría aplicar al concepto –todo otro signo sería instrumental–, no sería una noción útil para resolver las dificultades conexas a la realidad del *verbum mentis*. En cambio, la noción de 'representación', considerada como la posesión intencional de la forma

cognoscitiva, que, teniendo un modo propio de ser, no constituye una entidad con existencia propia». MOYA, P.: *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 49.

[197] MOYA, P.: *La representación como desvelamiento*, pp. 378-379.

[198] *Ibid*., p. 380.

[199] *Ibid*., p. 383.

de la cosa, es decir, de su semejanza, permite explicar la inmanencia y, al mismo tiempo, la apertura a la realidad que se da en el acto cognoscitivo[200].

La cosa entendida es objeto de intelección a través del concepto, o sea, a través de la representación. La cosa entendida, por otra parte, no es entendida según su ser natural, sino según su ser intencional o representativo, o también objetual. La representación, en definitiva, desde la interpretación de Patricia Moya, no vela la cosa, sino, al contrario, es desvelamiento de la misma, en cuanto que todo el ser de la representación es remitir a la cosa misma: más que delante de una mediación, nos encontramos delante de una intención, esto es, una operación inmanente con referencia a una cosa[201].

Así, en la posición de Patricia Moya encontramos dos puntos fundamentales que ya se veían en Y. Floucat: la representación tiene que ver con el modo de conocer humano y el concepto tiene valor representativo –lo

---

[200] Cf. MOYA, P.: *El conocimiento*, pp. 161-166, especialmente, p. 166, n. 329. En un trabajo del año 2013, Patricia Moya ni siquiera menciona la noción de 'signo': cf. MOYA, P.: *Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino*, «Veritas», 28 (2013), pp. 113-131.

[201] Del primer texto de Patricia Moya (*La representación como desvelamiento en Tomás de Aquino*) al segundo (*La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*) y al tercero (*El conocimiento: nuestro acceso al mundo*) se ve una evolución en su postura que va poniendo cada vez más el acento sobre el acto cognitivo. Por ejemplo, ella dice: «¿Qué sucede con la mediación conceptualizadora de la operación cognoscitiva que produce efectivamente el concepto? Teniendo en cuenta el aporte de Polo, habría que entender que tal mediación es el mismo acto cognoscitivo y que, del mismo modo, el concepto es el formar propio del conocer. De tal manera que no se puede entender la mediación conceptualizadora como una operación diferente al conocer y que en cierto modo lo sustente, sino que habría que afincarla en la actualidad de la operación. En este caso, más que mediación habría que denominarla simplemente intención en su doble aspecto de operación inmanente y referencia a la cosa». Así, salva la estrecha unión entre el acto de conocer y su fruto (su 'formar propio'), que es el concepto. MOYA, P.: *La intencionalidad como elemento clave*, p. 50. Por otra parte, en *El conocimiento: nuestro acceso al mundo*, P. Moya recupera la noción de *conversio ad phantasmata*, es decir, la vuelta de la inteligencia sobre la sensibilidad en la que el concepto ya formado se relaciona con las cosas en su singularidad. Este momento del conocimiento acentúa la unidad de la persona humana en su actuar cognoscitivo: cf. MOYA, P.: *El conocimiento*, pp. 124-125. En este mismo trabajo, la noción de *intentio* resulta central, y reemplaza a la noción de 'signo formal': cf. *Ibid*., pp. 69-71, 81 (n. 136), 151-154, 163-164, 185 (n. 362) y 190-191.

cual no significa que no se dé una real aprehensión de la cosa. Por otra parte, Patricia Moya adelanta un tema ya visto en las críticas de J. Deely a J. P. O'Callaghan y que los autores que veremos en el próximo apartado desarrollarán aún más: el concepto podría ser considerado un signo formal.

c) Alejandro Llano y Fernando Inciarte

En diversos estudios, A. Llano y F. Inciarte asumen la necesidad de sostener la existencia de representaciones intelectuales, pero, al mismo tiempo, muestran el difícil equilibrio que hay que cuidar para no caer en posturas representacionistas. De este modo, A. Llano distingue dos tipos de antirrepresentacionismo que podrían asumirse, radical o matizado. El radical va contra la noción misma de 'representación', contra las mediaciones imaginativas e intelectuales, por considerar que sostenerlas ha conducido por un camino errado a la filosofía occidental. El matizado, en cambio, se hace cargo del 'enigma' (o sea, la idea y el ser) de la representación y trata de modular el modo de ser de ésta «para esquivar sus aporías y proponer una noción viable, capaz de dar cuenta del conocimiento humano»[202]. La noción contraria de estos tipos de antirrepresentacionismo se encuentra en el representacionismo que constituiría una duplicación de la realidad en el universo mental, una postulación de entidades que estarían por otras del mundo real[203]. Estos autores, entonces, lo que buscan es una posición de equilibrio que afronte la realidad de la representación sin ser representacionista y que muestre sus límites sin despreciarla.

Dado que «el conocimiento no es un proceso, sino un puro acto, según la distinción aristotélica entre *kinesis* y *energeia*, es decir, entre movimiento y acto […], el acto mismo es un fin, por lo cual –evidentemente– no suscita ningún producto distinto de sí mismo al ejecutarlo»[204]. Así, la palabra interior, el concepto, proviene de la plenitud de la potencia activa, pero no como una 'cosa' distinta de ella.

Los autores tienen presente una concepción fuerte del concepto, necesaria para la metafísica, ya que asegura el contacto con la realidad y

[202] LLANO, A.: *El enigma de la representación*, p. 283.
[203] Cf. *Ibid*., p. 22.
[204] *Ibid*., pp. 173-174.

evita la disolución en la opinión o creencia. Su relativa pobreza –ya que el acto intelectual más rico es el juicio, donde se da la verdad– es, a su vez, razón de su indefectibilidad –al contrario del juicio, que puede ser falso y, entonces, fallar–, ya que alcanza lo que se propone, esto es, la esencia de lo conocido. No cabe duda de que hay una gradación en esta captación de la esencia, y que las distinciones conceptuales pueden mejorarse, pero esto no implica que el concepto sea deficiente, sino que puede ser reemplazado por conceptos mejores. En el afán de alcanzar la verdad, el hombre puede ir libremente mejorando su comprensión de la realidad[205].

La representación intelectual por excelencia, entonces, es el concepto[206]. Negar su carácter representativo sería disolver el núcleo del conocimiento intelectual. Sin embargo, afirmar este carácter que le es propio no implica cerrarse a la realidad, sino, justamente, abrirse a ella, porque el concepto es 'signo formal', «cuyo ser objetivo consiste únicamente en su referencia a la realidad conocida por medio (*quo*) de él»[207].

La distinción entre signo formal y signo instrumental, como ya hemos visto, radica en que el segundo necesita ser conocido como signo para dar a conocer otra cosa, mientras que el signo formal, sin previa noticia de sí mismo, súbita e inmediatamente representa algo distinto de sí.

El concepto como signo formal no detiene al pensamiento, es un 'pasar por'; su eficacia estriba en su propia desaparición objetiva, aunque, como aclara A. Llano, esto no excluye, sino que implica, una cierta captación inobjetiva y atemática. Esta captación inobjetiva es necesaria para, en un acto posterior, poder captarlo como tal. Por lo tanto, en un solo acto se conoce temáticamente la cosa y atemáticamente el concepto. Así se

---

[205] Cf. INCIARTE, F. – LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la metafísica*. Cristiandad, Madrid, 2007, pp. 147-149, 158-159 y 307.

[206] En el libro de Llano e Inciarte, la palabra 'representación' se refiere sobre todo a lo subjetivo, lo que está sometido a la duración, lo que compartimos con los animales, es decir, las representaciones sensibles. La tentación de la filosofía moderna fue, según estos autores, reducir el pensamiento intelectual al modo de la representación sensible. El hecho de que Llano use en *El enigma de la representación* la expresión 'representación intelectual' no entra en conflicto con lo afirmado junto con Inciarte. Cf. INCIARTE, F. – LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la metafísica*, pp. 159-160 y 192.

[207] LLANO, A.: *El enigma de la representación*, p. 134; cf. INCIARTE, F.: *Ser veritativo y ser existencial*, «Anuario Filosófico», 13 (1980), p. 24.

evita el mediatismo representacionista –que ignora la presencia *intencional* de la cosa en el concepto– y el inmediatismo nominalista –que pretende un conocimiento por presencia fáctica individual sin advertir la presencia de la esencia universalizada en el concepto, es decir, que no reconoce la abstracción[208].

El concepto constituye una capacidad general de comprender que surge de la actividad del intelecto. El concepto suele ser cosificado, pero su ser 'concepto-de', es decir, su carácter intencional, muestra que no tiene una realidad en el alma. Su ser signo formal, en definitiva, es no ser signo instrumental ni tampoco la cosa conocida al modo hegeliano, sino que manifiesta una identidad intencional que supera tener que pensar una cosa para poder pensar otra y que consiste en que la forma –es decir, el contenido– es idéntica en el concepto (donde tiene un *esse intentionale*) y en la cosa (donde tiene un *esse naturale*). La teoría del signo formal coincide con la teoría de la identidad intencional[209]. No duplica, en modo alguno, ni el objeto conocido ni el acto en el que se conoce. Así, no hace que el conocimiento sea mediato –como sucedería en el caso del signo instrumental[210].

El concepto no constituye un *tertium quid* entre la cosa y el intelecto porque, justamente, no es una cosa. En realidad, como señala A. Llano, en el terreno gnoseológico, ni el cognoscente ni lo conocido son precisamente 'cosas' porque en este ámbito no hay ni cosas ni causas, sino propiamente formas y actos. Por eso puede darse la identidad entre el cognoscente y lo conocido, porque no se trata de la asimilación de dos 'cosas', sino de actos y formas: «Pero ello no implica que la representación desaparezca o se elimine, sino que cumple un papel ontológico y no óntico, formal y no material, y tal función consiste precisamente en hacer que la inteligencia sea intencionalmente la cosa conocida. Lo cual, a su vez, tampoco conlleva que el cognoscente y lo conocido pierdan sus respectivos 'lugares' ontológicos, sin que –a efectos cognoscitivos y sólo a ellos– se hacen lo mismo»[211]. El

---

[208] Cf. LLANO, A.: *El enigma de la representación*, pp. 138-139.
[209] Cf. INCIARTE, F. – LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 62.
[210] Cf. LLANO, A.: *El enigma de la representación*, p. 138.
[211] *Ibid*., p. 172; cf. INCIARTE, F. – LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 66.

concepto es, en definitiva, «sólo una especie o intención en la que acontece la presencia de la cosa conocida»[212].

La propuesta de los autores es una comprensión de las representaciones mentales dentro del plano intelectual en el que son tales. Sin que esto vaya en desmedro de su inherencia como accidente en el sujeto, en cuanto que se compara a lo conocido no tiene razón de accidente. No es una 'pequeña cosa' en la mente, es más, como señalan sugestivamente los autores, no es una 'cosa'[213]. Por otra parte, el concepto no se confunde ni con la especie (se distingue como el término al principio), ni con el intelecto (puesto que el concepto es semejante a la cosa, no al intelecto), ni con el inteligir (ya que el concepto es el término del acto, no el acto mismo). Sin embargo, el concepto no hace mediato al conocimiento, ya que, en cuanto signo formal, manifiesta lo conocido y en un solo acto se captan lo conocido (temáticamente) y el signo (atemáticamente). Por último, el concepto hace posible la identidad entre cognoscente y conocido, puesto que «representar no es otra cosa que hacer al objeto conocido presente a la potencia y unido a ella en su ser cognoscible»[214].

d) Juan José Sanguineti

En un artículo del año 2011, Juan José Sanguineti expone interesantes reflexiones en torno a la *species* y al *verbum*. Su postura parte de la constatación de que la especie cognitiva en santo Tomás es el principio del conocimiento, mientras que el verbo mental es su término. Por lo tanto, se ve inmediatamente que hay una diferencia entre estos dos momentos del acto cognoscitivo. La originalidad de su propuesta, por otra parte, radica en el hecho de que intenta poner en contacto la teoría de la *species* con la orientación de los estudios neurocientíficos y cognitivistas que indagan las estructuras psiconeurales que permiten los diversos procesos cognitivos. El trabajo de J. J. Sanguineti se sitúa en este contexto, pero su modo de proceder es ontológico, y no meramente biológico, es decir, ve la teoría de

[212] LLANO, A.: *El enigma de la representación*, p. 139.
[213] Cf. *Ibid*., p. 140.
[214] *Ibid*., p. 162.

la *species* como una plataforma ontológica que potencia a la inteligencia para que ejercite su acto.

En primer lugar, J. J. Sanguineti establece la necesidad de la especie cognitiva a partir de la identificación que se da entre el cognoscente y la cosa conocida: «Obviamente no tiene sentido que sea una identificación o semejanza física, al modo de la imagen de un espejo o un dibujo que reproducen físicamente una figura. Debe tratarse de una identificación en cuanto que el conocimiento supone llegar al ser real *tal cual es* y no inventarlo, sin perjuicio de que el *modus essendi* no es igual al *modus cognoscendi*. El ser de lo conocido, o al menos los aspectos de su estructura ontológica que se pretenden conocer, tienen que 'estar presentes' o 'traducirse' en la inteligencia o en la facultad del cognoscente, hasta el punto de que ésta *sea* o *posea* no-físicamente, sino 'inmaterialmente', eso conocido»[215]. Ahora bien, el autor señala que este modo de ser de lo conocido en el cognoscente no cambia en nada la identidad de éste. De hecho, cuando se habla del conocimiento, la mayor dificultad es explicar cómo está presente lo conocido en el cognoscente manteniendo la absoluta distinción real entre ambos. La teoría de la especie cognitiva es el modo en que la tradición escolástica ha explicado este doble problema que acabamos de mencionar, sin caer en una postura representacionista.

El estudio de J. J. Sanguineti tiene tres partes fundamentales: una referida a la especie sensible, otra a la inteligible y, por último, otra referida al verbo mental. Siguiendo la línea que hemos sostenido hasta ahora, la primera no la presentaremos completamente, aunque deberemos hacer alguna alusión puesto que, analógicamente, sirve para entender lo que dice respecto de la *species* inteligible.

El punto que nos interesa destacar sobre la *species* sensible es la comparación que hace con el concepto moderno de 'información'. Santo Tomás, según la física de su tiempo, consideraba la existencia de *species in medio* o de ciertas *intentiones* que se transmitían en el medio físico para poder llegar a los órganos de los sentidos y provocar el conocimiento sensible. Esta transmisión de información parecía no ser física y, por lo tanto, se decía que estas *species* en el medio tenían un ser intencional. Esta

[215] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 67.

situación es hoy mejor entendida haciendo uso de la distinción actual entre ‘conocimiento’ e ‘información’. La noción de ‘información’ es sinónimo de ‘orden’. «La realización del orden biológico exige, pues, la transmisión oportuna de una “señal” –una especie de *presímbolo* con valor causal– a través del tiempo y el espacio, que moverá al “receptor” a reaccionar en cierto modo en un tiempo oportuno, apuntando a que opere según una óptima coordinación con los otros elementos del conjunto orgánico»[216]. Este fenómeno se verifica incluso en los vivientes no dotados de conocimiento sensible, como, por ejemplo, en las células, donde se orienta al crecimiento diferenciado y a la transmisión del patrimonio hereditario de la vida vegetativa. Esta transmisión se da por un mecanismo, la *transducción*, que consiste en un proceso (o conjunto de procesos) por los que una célula transforma una señal o estímulo recibido en otra señal o respuesta específica. La coordinación funcional de todo el organismo, entonces, está optimizada por este sistema de comunicación causal de información dentro del viviente[217]. La distinción entre ‘información’ y ‘conocimiento’ permite explicar que el código genético transmita algo sin caer en un pampsiquismo[218].

Ahora bien, «la información existe por todas partes en la naturaleza, pero sólo los vivientes la *usan*, y la usan en un sentido teleológico»[219]. Este uso se refleja en el crecimiento diferenciado de los organismos y en la transmisión hereditaria dentro de la especie biológica. Un caso especial del uso de la información es el que se da en el conocimiento sensible. Los antiguos utilizaron las palabras *intentio* y *species* para referirse a estos aspectos de las cosas que, sin ser espirituales, sin embargo no podían reducirse a la mera física. J. J. Sanguineti, entonces, propone que una traducción válida hoy de la *species* sensible tomista como ‘información sensible sentida’[220].

Nos interesa destacar que la especie sensible puede ser considerada como el ‘principio psicosomático o neurofisiológico’ del acto de sentir: así,

[216] SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*, p. 56.
[217] Cf. *Ibid*., pp. 55-59.
[218] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 72.
[219] SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*, p. 57.
[220] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 73.

la *species* no es *quod cognoscitur*, sino *quo cognoscitur*. La psicología y las neurociencias sostienen que en la sensación y en la percepción se forma un ‘objeto’, y, así, por ejemplo, como término del acto visivo se forma una imagen visual. Este objeto es un medio representativo que remite de suyo a la cosa externa[221]. Pero, siguiendo con el caso de la visión, la *species* sensible no es ‘lo que se ve’, sino, ‘aquello por lo que se ve’. J. J. Sanguineti dice que «el motivo por el que el Aquinate sostiene la existencia de especies sensitivas e inteligibles es una cuestión de principio y no una experiencia fenoménica: una potencia debe poder obrar si está informada por una forma»[222]. Ahora bien, esta forma no es el ‘objeto’ de la sensación, sino aquello que permite captar la cosa vista. Solamente encontramos un objeto (o ‘representación’) sensible en la imaginación[223].

Después de la posición tomada, conviene precisar cómo se prepara el paso de las especies sensibles a las inteligibles: «La especie sensitiva de Santo Tomás, claramente psicosomática y no sólo psíquica, puede interpretarse como correspondiente a la información neuropsicológica que acontece en los centros cerebrales a diversos niveles y según los distintos canales sensitivos, dando lugar a numerosas objetivaciones y re-objetivaciones de los mensajes sensoriales. En último término, las especies sensitivas podrían ponerse en relación con los *esquemas perceptuales* estabilizados en la memoria, gracias a los cuales cumplimos operaciones sensitivas distintas y variables reconociendo objetos como un perro, la arena, un terrón de azúcar, etc. Desde estos esquemas, en mi opinión, se realiza la abstracción de la especie inteligible. Ellos no son conocidos (no

[221] Cf., en el capítulo 1, apartado 6.b). Ver allí lo que hemos dicho respecto del ‘objeto’ según Brentano y Husserl. Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 79-80.
[222] *Ibid*., p. 88.
[223] «Sed in hoc est dictarum visionum differentia quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero terminatur ad imaginem corporis sicut ad obiectum. Et sic etiam, cum dicitur quod “visio intellectualis eas res continet quae non habent sui similitudines, quae non sunt quod ipsae”, non intelligitur quod visio intellectualis non fiat per aliquas species, quae non sunt idem quod res intellectae, sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei». *De Ver*. q. 10, a. 8, ad s.c. 2m. Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 77.

son conscientes), sino que son a modo de hábitos de la sensibilidad que permiten generar operaciones sensitivas»[224].

La *species* inteligible, así abstraída de los 'fantasmas' (que pueden ser considerados 'experiencias empíricas') por medio de la iluminación del intelecto agente, puede entenderse del mismo modo como se ha entendido la especie sensible, es decir, como un principio de conocimiento pre-objetivo. La *species* no es lo entendido, sino el principio informante que permite a la inteligencia entender[225]. La especie no es un objeto, sino una situación informada de la mente que le permite objetivar[226].

Esta situación informada de la mente puede entenderse como un 'hábito', es decir, una cierta capacidad adquirida de la mente por medio de la posesión estable de contenidos. Este hábito bien puede denominarse 'memoria intelectual'. Las especies adquiridas son conservadas como una información específica y constituyen un saber habitual, intermedio entre la potencia y el acto[227], que capacita al intelecto para pasar al acto. «Las ciencias que sabemos (física, lenguas, etc.) pueden entenderse como una configuración mental dinámica, preconsciente y no representable de especies cognitivas con vínculos con la memoria sensitiva y por tanto con una raigambre cerebral»[228].

---

[224] *Ibid*., p. 89.

[225] «Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio». *CG* I, 53. «Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod, si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotilis in III De anima, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu; set illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem siue res intellecta se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus, siue hoc sit quiditas simplex, siue sit compositio et diuisio propositionis». *De Spir*. *Creat*. a. 9, ad 6m.

[226] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 90-92.

[227] «Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum». *CG* I, 56.

[228] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 93.

La *species* inteligible, entonces, es un medio de conocimiento adquirido, que es poseído por la inteligencia de manera habitual y permite las posteriores objetivaciones del intelecto. La *species* inteligible, por otra parte, posee la capacidad de referirse a otra cosa para que la inteligencia la entienda. Esta referencia es un misterio que a veces santo Tomás lo señala al describir a la especie como *similitudo*. J. J. Sanguineti precisa que esta *similitudo* no es ni una semejanza pictórica, ni un dibujo o imagen, ni un signo sensible, ni una versión codificada de la realidad, ni una representación objetual que duplicaría la realidad. La mejor respuesta es que consiste en «un modo de ser intelectual que conlleva la comprensión intelectual propia y de los demás seres»[229].

Con este saber habitual, el hombre puede ejercer sus actividades intelectuales. «Desde esta situación puede pasar a las operaciones intelectuales, entre las cuales la más normal y completa no es el pensar objetivo, como sostiene la tradición intelectualista, sino el hablar a los demás y escucharles con virtudes intelectuales y morales»[230]. Así pues, el pensar objetivo, la formación de objetos de pensamiento o nociones abstractas no es la perfección de la actividad intelectual, sino que ésta radica en la *locutio*, es decir, en el hecho de que desde la memoria intelectual se puede pasar, generar o decir el verbo mental. El verbo mental así formado se puede expresar por medio del lenguaje, que es el vehículo natural del pensamiento para las personas humanas.

El verbo mental, entonces, es un proceso perfecto de acto en acto que contiene la referencia intencional a las cosas, un carácter manifestativo a otras personas y, al menos potencialmente, la capacidad de plasmarse en palabras. Su formación y comunicación a partir de la memoria habitual redunda en un perfeccionamiento de tal memoria, ya que en la formación de conceptos y juicios, en el proceder de las investigaciones y en la comunicación humana, el saber habitual o fondo pre-objetivo constituido por las especies inteligibles se enriquece y crece, permitiendo que la inteligencia genere nuevos actos más perfectos, precisos y claros. De todas

[229] *Ibid*., p. 95.
[230] *Ibid*., p. 95.

maneras, conviene señalar que todo ese saber habitual no puede ser pensado en acto ni en un único verbo mental[231].

Para terminar, mencionamos un último aspecto de la interpretación de J. J. Sanguineti: «Las objetivaciones en sentido estricto no deberían considerarse como verbo mental. Más bien el verbo mental las contiene (es decir, contiene conceptos abstractos), pero las usa de modo muy variado, de un modo semejante a como un enunciado puede ser empleado por diversos actos lingüísticos. Las ciencias naturales y formales (física, lógica, matemática) suelen concentrarse en las objetivaciones como tales en sus articulaciones racionales, por una especial elección metodológica. La filosofía, en cambio, utiliza el lenguaje al servicio de una comprensión transobjetivante, ya que su objeto de estudio, a diferencia de los objetos científicos, no es estrictamente objetivable (temas como el ser, la libertad, Dios, típicamente filosóficos, no son propiamente objetivables, aunque sea posible hablar de ellos con precisión y verdad)»[232]. Por lo tanto, el verbo mental no se reduce a una representación objetiva de una realidad que permite inmediatamente el conocimiento de ésta[233]. La naturaleza de este acto de la inteligencia incluye tal representación en cuanto objeto, pero va más allá, inscribiéndose dentro de las diversas dimensiones del hombre, tales como cognitivas, afectivas, sociales y artísticas.

La propuesta de J. J. Sanguineti, entonces, integra los conocimientos y las orientaciones de la psicología cognitiva y las neurociencias para interpretar el pensamiento de santo Tomás. La especie (o, mejor dicho, la red de especies adquiridas) es vista como el trasfondo pre-objetivo habitual que potencia la actividad inteligente. Al mismo tiempo, evita tratar el

---

[231] «Set quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, set de uno intelligibili mouemur ad aliud, inde est quod in nobis non est unum solum uerbum mentale, sed multa, quorum nullum adequat nostram scienciam». *Quodl*. IV, q. 4, a. 1, c.

[232] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 98-99.

[233] «Otra noción de intencionalidad indica el hecho de que el acto cognitivo forma una *representación* u *objeto* (en el conocer intelectual este objeto es llamado *verbo mental* por Tomás de Aquino), por ejemplo cuando la imaginación recae sobre una *imagen*. Podemos llamar a esta propiedad (formar un objeto) la *objetivación*. *En* el objeto y *por* el objeto o representación (expresiones que tomo como sinónimas) normalmente se conoce de inmediato la cosa real representada, como cuando la percepción se dirige a la realidad extramental inmediata y físicamente presente (y advertida como tal)». *Ibid*., p. 77.

conocimiento como una realidad meramente biológica, abriendo el horizonte a una perspectiva existencial y ontológica.

e) Laura Capuzzo

En este último apartado comentaremos brevemente el trabajo de 2011 de L. Capuzzo sobre el *verbum mentis* en santo Tomás. La estructura de su estudio está orientada sobre todo a una comprensión de la teoría del Aquinate dentro del contexto en la que se elaboró. Por lo tanto, la perspectiva es prevalentemente histórica.

En primer lugar, Capuzzo atribuye dos aspectos (a su entender, fundamentales) al *verbum mentis*: por un lado, es una representación de lo conocido, por otro es una palabra interior. En cuanto al primer aspecto, el *verbum* es una semejanza de la cosa conocida según la esencia de la cosa, no según su aspecto exterior. Capuzzo señala que, si se considerara el *verbum* como una imagen pictórica, se desdibujaría el sentido profundo de la gnoseología del Aquinate[234]. En cuanto al segundo aspecto (la consideración lingüística) la autora aplica al *verbum* la noción de 'signo' en relación al lenguaje. En este sentido, el *verbum* causa la significación de las palabras proferidas y, al mismo tiempo, se refiere a la cosa conocida. Con respecto a la noción de 'signo', hacemos notar que sólo en un momento habla de la teoría del signo formal (al exponer el pensamiento de J. Maritain), sin profundizar esta interpretación del *verbum* de la escuela tomista[235].

Atendiendo a las posiciones sobre el problema del realismo o representacionismo en la teoría del conocimiento del Aquinate, Capuzzo considera que esta cuestión constituye un falso problema. Se trataría de proyecciones de la filosofía moderna y contemporánea que no tendrían en cuenta el contexto en el que se forjó la teoría de santo Tomás. Según Capuzzo, la gnoseología del Aquinate reuniría características del representacionismo y del realismo. El *verbum* «no puede no ser considerado una representación»[236] y, al mismo tiempo, dado el optimismo del Aquinate

[234] Cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 306-307.
[235] Cf. *Ibid*., pp. 281-282.
[236] «Tommaso pone tutta una serie di strumenti cognitivi, fra cui il *verbum* appunto, che non possono non essere considerati delle rappresentazioni». *Ibid*., p. 313.

(en cuanto que las potencias cognoscitivas con las que Dios ha capacitado al hombre, a pesar de ser limitadas, alcanzan la realidad[237]), se trataría también de un realismo. Por ello, la autora considera que trasvasar las categorías de la filosofía actual al pensamiento del Aquinate no haría justicia a su propio modo de pensar[238]. La posición de L. Capuzzo se podría asimilar, entonces, al 'representacionismo inocente' de G. Klima[239].

No obstante el hecho de que pueda haber aplicaciones indebidas de posturas filosóficas ajenas al Aquinate, nos parece que la oposición entre el realismo y el representacionismo merece un tratamiento más acabado, no sólo desde un punto de vista histórico, sino también sistemático, considerando otros aspectos de la filosofía de santo Tomás que en el trabajo de Capuzzo no son tan explorados.

f) Evaluación de las interpretaciones que distinguen la species *del* verbum

Dejando de lado el trabajo de L. Capuzzo, al cual nos referiremos sobre todo al tratar algunas cuestiones históricas sobre el *verbum mentis* en los próximos capítulos, comentamos ahora brevemente las posiciones que hemos presentado en la presente sección. Un dato que queremos destacar es

---

[237] Cf. *Ibid*., pp. 313-314. Para una posición semejante, cf. STUMP, E.: *Aquinas on the Foundations of Knowledge*, pp. 149-152.

[238] «Perciò se si dovesse utilizzare il vocabolario della filosofia contemporanea della mente la prospettiva cognitiva di Tommaso potrebbe essere considerata per certi aspetti un realismo, per altri un rappresentazionalismo, perché egli ha previsto l'uso di rappresentazioni mentali che non bloccano l'accesso alla realtà ma lo permettono, essendo il modo in cui l'intelletto può conoscere correttamente. Da questo punto di vista, la teoria di Tommaso sfugge in qualche modo alle categorie proprie della filosofia moderna e contemporanea». CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, p. 314.

[239] Cf. KLIMA, G.: *Intentional Transfer in Averroes*, pp. 35-36. En cierta medida, Capuzzo parecería aceptar la tesis del 'representacionismo realista', aunque señala la intrínseca contradicción que habría en esta expresión: «Se si impiega il linguaggio della filosofia della mente contemporanea, la teoria cognitiva di Tommaso potrebbe essere considerata una sorta di realismo rappresentativo o di rappresentazionalismo realista. Sembra essere una contraddizione in termini e in effetti lo è, dal momento che lo scopo di Tommaso non era quello di creare un sistema logicamente coerente ma quello di risolvere alcune questioni tipiche del suo tempo, impiegando certe teorie e certe nozioni spesso in forte contrasto fra loro». CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, p. 313.

que estos autores señalan la dimensión propiamente humana del conocimiento: en todos aparece claramente que el conocimiento humano tiene una cierta especificidad y forma propia que depende de su constitución antropológica. Las imágenes, las sensaciones, los límites del conocimiento y la relación de éste con el lenguaje son situaciones señaladas por estos autores. De allí que, además de distinguir entre la *species* y el *verbum mentis*, estas interpretaciones tienen esta otra característica: analizar el conocimiento humano en cuanto humano.

Presentamos, entonces, las líneas fundamentales de estas posturas:

- la *species* es entitativamente un accidente del alma, el cual, en *esse intentionale*, presenta la *intentio* (o *ratio*) abstracta de la cosa conocida al intelecto; sin embargo, el conocimiento acabado se da en el *verbum mentis* (que incluye el concepto y el juicio), donde se conoce el objeto representado en consideración primera, y a través del cual se conoce la cosa extramental (Y. Floucat);

- la *species* es abstraída desde las imágenes y es el principio del conocimiento, mientras que el concepto es ‘representación’ u ‘objeto’, es decir, es el modo propio en el que lo conocido está en el cognoscente, y remite a la cosa conocida según su calidad de *intentio* (P. Moya);

- el concepto no es una ‘cosa’, un *tertium quid* entre el intelecto y la cosa, sino la plenitud de la potencia intelectiva, y es signo formal cuyo ser objetivo consiste en su referencia a la realidad conocida por medio de él (que implica la presencia intencional de lo conocido a la inteligencia), siendo él mismo captado, en el conocer, atemáticamente (A. Llano y F. Inciarte);

- la *species* o, mejor, las *species* constituyen una red de información pre-objetiva que inhiere como hábito en la inteligencia permitiendo las posteriores objetivaciones. El *verbum*, en cambio, implica la objetivación (o representación), pero no se reduce a ésta, sino que su expresión más acabada es la *locutio*, esto es, el pensamiento en cuanto ordenado a la comunicación interpersonal (J. J. Sanguineti).

A estas interpretaciones podemos agregar ahora lo dicho por J. Deely, cuya postura también está en esta línea:

- la *species* y el *verbum* se distinguen como el *quo intelligitur* y el *in quo intelligitur*, respectivamente. Esto significa que, mientras que la *species* es el 'estímulo' que la inteligencia recibe por abstracción desde los fantasmas, el *verbum* es el 'objeto' formado por el intelecto que termina el acto cognitivo y funda la relación (de significación formal) por la que el intelecto conoce la cosa extramental en su ser (J. Deely).

Casi todos los intérpretes mencionados en las primeras dos secciones de este capítulo hacían de la *species* inteligible el objeto primero del conocer. En cambio, Y. Floucat, J. Deely, A. Llano y F. Inciarte, por el contrario, hacen del *verbum mentis* ese objeto primero u objeto conocido atemáticamente. Es importante destacar que en estos autores se supone la información de la inteligencia por parte de la *species*, pero esto no implica que la *species* represente la cosa conocida. Es notable, en este aspecto, la posición de Sanguineti, al considerar las *species* como una red de información intelectual que capacita a la inteligencia para formar el *verbum mentis*. Para todos estos autores, dado que la *species* es el principio del entender, ella no es representación. En cambio, el *verbum*, que es el término de la operación intelectiva, en cierta medida (diversamente según cada autor) lo es. Por otra parte, recordando la apreciación sobre el *esse intentionale* de la *species* que hacía G. Klima, quien decía que se correpondería con el 'ser de razón', ahora encontramos que Y. Floucat sostiene que el *esse intentionale* no es el 'ser de razón' y que sí dice existencia, aunque sea como un *esse diminitum*, puesto que se apoya sobre un ser entitativo (la *species*, que es un accidente del intelecto); lo que agrega el ser intencional es la tendencia a otro.

La recuperación de la noción de *repraesentatio* que P. Moya lleva adelante en sus estudios resulta muy convincente e interesante, en cuanto que se propone alcanzar el sentido profundo de esta palabra en la teoría del conocimiento tomista. En cambio, Llano e Inciarte ven el concepto como signo formal y, al mismo tiempo, se oponen a una metafísica 'cosista' que llevaría a considerar el concepto como una 'cosa' más, olvidando su realidad de acto y de forma. Este punto es fundamental, y las apreciaciones

que hacen son impecables. Por otra parte, intentan poner la realidad de la representación en su justo lugar, esto es, evitan caer en el antirrepresentacionismo extremo. La representación intelectual, justamente, es el concepto concebido como acto. En el acto de conocimiento, entonces, se da un conocimiento atemático del concepto y temático de la cosa concebida. Si bien Y. Floucat no usa la noción de signo formal para hablar del concepto, hay una afinidad importante entre esta noción y el hecho de que la cosa tenga un *esse repraesentatum* en el *verbum*, que hace que la inteligencia pueda referirse inmediatamente a la cosa. En todo caso, la aprehensión del *verbum* como objeto primero no es temática, es decir, sólo por reflexión se puede captar la existencia de esa mediación objetiva. No obstante esto, nosotros nos preguntamos si efectivamente se puede sostener un conocimiento de dos objetos en un solo acto o si implicaría dos actos diversos.

En este aspecto, la propuesta de J. J. Sanguineti va más allá, ya que, aunque considere que hay objetivaciones que se refieren a cosas extramentales, sin embargo estas objetivaciones se hacen en orden a la comunicación interpersonal, y no como un fin en sí mismas. Así, la noción de representación no se transforma en un término absoluto del entender mismo, sino que queda subordinada a la actividad vital humana, dando lugar a una apreciación interpersonal y relacional de la actividad intelectual del hombre.

Intentando una reducción de estas interpretaciones a su estructura fundamental, se puede formular la siguiente tesis:

> Tesis 3: *el* verbum *es distinto de la* species *y del acto de conocimiento, y específicamente es o bien representativo de la cosa, o signo formal de ella, o manifestativo de ella.*

Con esta fórmula sintética, podremos abordar el estudio de estas posiciones, sin dejar de lado las diferentes apreciaciones de los autores implicados.

5. Recapitulación

Después de considerar las interpretaciones del pensamiento de santo Tomás que se han dado en, aproximadamente, los últimos veinte años, encontramos que las tendencias que han marcado la historia de la filosofía durante los últimos siglos se reflejan en las distintas posturas estudiadas. Si tuviéramos que reducir a la más sintética expresión los diversos análisis que hemos comentado, podríamos decir que hay tres líneas principales:

- una línea (que hemos llamado al iniciar este capítulo 'interpretaciones representacionistas respecto de la *species*') asimila la *species* a la representación mental por medio de la noción de *similitudo* (secciones 1 y 2 del presente capítulo);
- otra línea (que hemos llamado 'interpretaciones actualistas') no admite la existencia de un *tertium quid*, pues éste, de existir, representaría la cosa al intelecto, tendiendo a reducir el verbo mental al acto cognitivo (sección 3 del presente capítulo);
- una tercera línea (que hemos llamado 'interpretaciones que destacan el rol específico del *verbum mentis*') distingue claramente el verbo mental de la *species* y atribuye cierto carácter representativo o manifestativo al concepto (sección 4 del presente capítulo).

Cada una de estas líneas permite formular, a su vez, una tesis que refleja la estructura exegética fundamental en la que ellas se sustentan:

- Tesis 1: *la* species *es una representación que debe ser conocida antes de ser conocida la cosa*.
- Tesis 2: *el* verbum mentis *se reduce al acto de conocer para evitar todo representacionismo o todo* tertium quid *entre el intelecto y la cosa*.
- Tesis 3: *el* verbum *es distinto de la* species *y del acto de conocimiento, y específicamente es o bien representativo de la cosa, o signo formal de ella, o manifestativo de ella*.

Para mostrar la incompatibilidad de las tres tesis, presentamos el siguiente cuadro sintético con las posibles críticas que se podrían hacer en abstracto entre ellas:

Críticas a…	Por parte de…	
…la Tesis 1	*…la Tesis 2*: La Tesis 1 compromete el realismo tomista, haciendo de la *species* una instancia conocida o *tertium quid* entre el intelecto y la cosa.	*…la Tesis 3*: Cuando la Tesis 1 considera el *verbum* además de la *species*, lo considera prácticamente como equivalente a ésta. Desconoce el aspecto preoperativo de la *species* y la trata como una representación.
…la Tesis 2	*…la Tesis 1*: La Tesis 2 no reconoce que la *species* y el *verbum mentis* son representaciones distintas del acto de conocer, conocidas con anterioridad a la cosa.	*…la Tesis 3*: La procesión del *verbum* no es una teoría teológica o una metáfora (como dice la Tesis 2), sino una realidad de la vida intelectual, la cual constituye un momento representativo o manifestativo de ésta.
…la Tesis 3	*…la Tesis 1*: La Tesis 3 no reconoce a la *species* como una representación que debe ser conocida con anterioridad lógica al conocimiento de la cosa; así, el verbo resulta una duplicación (tal vez innecesaria) de la especie.	*…la Tesis 2*: La Tesis 3 hace del *verbum* una instancia ontológica que dificulta la comprensión del conocimiento como conocimiento *de* la cosa, ya que introduce un *tertium quid* que haría que el proceso cognoscitivo sea indirecto.

Más allá de esta síntesis, hacemos notar que hay una tensión en las interpretaciones: el conocer intelectual humano, ¿es un proceso que implica representaciones intermedias, o antes bien es un acto que elimina toda representación, vista ésta como un *tertium quid* entre el intelecto y la cosa?

Dado que santo Tomás distingue la semejanza según la naturaleza y la semejanza según la representación, ¿implica esto que en la *species* (que sería una semejanza según la representación) no se daría una identidad formal con lo conocido, sino, simplemente, un 'cierto isomorfismo'? ¿Supone esta situación que la *species* es de alguna manera conocida antes de ser conocida la cosa? Por último, el hecho de que la *species* tenga un ser accidental, ¿impide que sea idéntica a la esencia de lo conocido? Aunque no se interpretara la *species* como una representación, se podrían formular algunas preguntas sobre el *verbum mentis*: ¿cuál es la función del *verbum mentis*? ¿Existe, o simplemente es una metáfora que usa santo Tomás y que le sirve para hablar del Verbo eterno? Si existiera, ¿tendría un rol representativo? ¿Podrían iluminar esta situación las nociones de *esse objectivum* y de signo formal?

Se ve que el problema tiene dos dimensiones: una exegética, para tratar de determinar los términos según el uso de santo Tomás, y otra, en cambio, metafísica y antropológica, es decir, capaz de dar razones filosóficas sobre el conocimiento intelectual humano según el pensamiento del Aquinate. Estas dos dimensiones no se excluyen, antes bien se implican. Para despejar la discusión que hemos presentado, nos proponemos estudiar los diversos términos que son centrales y se han repetido innumerables veces en las últimas páginas: *species*, *verbum*, *intentio*, *similitudo* y *repraesentatio*. Estudiaremos estos vocablos según el uso que de ellos hace santo Tomás y dentro de su teoría del conocimiento, desde una visión metafísica y antropológica. Consideramos que, siguiendo estas dos líneas (lingüística y especulativa), podremos llegar a una conclusión acerca de la posición de santo Tomás sobre las representaciones mentales, es decir, si existen tales representaciones y, de existir, cómo funcionan en el acto cognoscitivo.

Para organizar nuestro estudio, nos serviremos de las tres tesis que hemos formulado. Así, el análisis de cada tesis genera un nuevo capítulo:

- Capítulo 3: La función cognoscitiva de la *species intelligibilis* (análisis de la Tesis 1)
- Capítulo 4: La existencia del *verbum mentis* (análisis de la Tesis 2)

- Capítulo 5: La intencionalidad del *verbum mentis* (análisis de la Tesis 3)

Al mismo tiempo, nos proponemos la tarea de, clarificando los diversos temas, alcanzar una comprensión más profunda del pensamiento del Aquinate no sólo desde una perspectiva histórica, sino también como un punto de reflexión filosófica.

CAPÍTULO III
LA FUNCIÓN COGNOSCITIVA DE LA *SPECIES INTELLIGIBILIS*

Luego de situar el problema de las representaciones mentales en la historia de la filosofía, hemos presentado la discusión actual en torno a este tema en santo Tomás. El resultado de tal presentación es, sobre todo, una interrogación sobre las diversas instancias del conocimiento humano de acuerdo al pensamiento del Aquinate. En este y los próximos dos capítulos analizaremos las tres tendencias interpretativas fundamentales en las que hemos articulado, por su lógica propia, el capítulo anterior.

En el presente capítulo discutiremos la primera de estas posiciones, esto es, la que allí hemos llamado 'Tesis 1':

> Tesis 1: *la* species intelligibilis *es una representación que debe ser conocida antes de ser conocida la cosa*.

Esta tesis compendia distintas interpretaciones sobre el pensamiento de santo Tomás dejando afuera una serie de matices que se dan entre ellas. Estos matices se presentan de la siguiente manera:

- La *species* es una presencia de la cosa en *esse intelligibile* (u *objectivum*) que dirige la atención hacia la cosa extramental (P. Hoffman);
- La *species* es una cualidad del intelecto que, sin compartir la misma forma con la cosa, la representa sin más (J. Brower y S. Brower-Toland);
- La *species* es una cierta semejanza (es decir, no una identidad) de la forma de la cosa que remite a ella semánticamente (C. Panaccio);
- La *species* es un ente de razón formalmente idéntico a la cosa conocida que constituye el objeto inmediato del intelecto y remite o representa a un objeto último, que es la cosa extramental (G. Klima);

- La *species* es una semejanza causada por el objeto extramental que, como instrumento del intelecto agente, hace conocer indirectamente ese objeto (R. Pasnau);
- La *species* es una naturaleza que existe en la mente, diferente ontológicamente de la cosa conocida pero epistemológicamente igual, que hace conocer la cosa mediatamente, como objeto secundario del entender (S. D'Onofrio).

Algunos autores adhieren implícitamente a la Tesis 1 como interpretación cierta del pensamiento del Aquinate, pero para criticarla. Para P. King el concepto de *esse intentionale* no es claro en santo Tomás, como tampoco es claro que la *species* como representación (que implica una relación unidireccional) pueda ser formalmente idéntica a una cosa (lo que implicaría una relación bidireccional). M. Tweedale, en cambio, señala que santo Tomás, usando el término *similitudo*, subraya más la distinción que la identidad, puesto que las semejanzas intencionales no comparten las mismas cualidades de las formas en las cosas. Además, Tweedale señala que el Aquinate no llegó a desarrollar una teoría completa del conocimiento, que habría implicado la distinción entre 'representación' como entidad y 'contenido' como existiendo objetivamente. Esta última posición es diametralmente opuesta a la de P. Hoffman, presentada en primer lugar.

En el desarrollo de este capítulo tendremos en cuenta fundamentalmente estas posiciones como marco del capítulo. Intentaremos, entonces, profundizar el pensamiento de santo Tomás sobre la *species intelligibilis* y, al mismo tiempo, valorar la Tesis 1 y sus diversos matices fundamentales.

Para alcanzar el objetivo de este capítulo, tendremos que presentar previamente otros temas, como la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible en santo Tomás, y la misma noción de *species*. A continuación, nos concentraremos en las nociones de *similitudo* y *repraesentatio*. Después, aplicando los resultados obtenidos, se podrán resolver los problemas involucrados en la discusión de la Tesis 1:

- Cuál es el objeto del conocimiento humano.
- Cuál es la función cognoscitiva de la *species intelligibilis*.

- Si se puede decir que la *species* es una representación, y –de ser así– en qué sentido.

Llegados a ese punto, se verá que el campo ontológico y el campo noético están íntimamente imbricados en el conocimiento, de donde podremos definir algunas funciones de la *species*: hábito, forma, principio del entender.

1. ALGUNAS CUESTIONES PRELIMINARES

A partir de una distinción elemental entre el conocimiento sensible e intelectual, pasaremos a considerar la noción de *species* en sus dos niveles, sensible e inteligible. Esto nos permitirá mostrar rápidamente cómo trata santo Tomás el tema del conocimiento sensible. No pretendemos discutir la cuestión, sino meramente presentar su posición, para poder pasar al tema central de nuestro estudio que está en el nivel intelectual. Llegados allí, mostraremos los rasgos centrales de la noción de *species intelligibilis* y su distinción del *verbum mentis*.

a) La evidencia del acto de conocer humano

Para remontarnos a los principios del acto de entender, hay que sostener que este acto efectivamente se da[1]. Este darse del acto cognoscitivo tiene que ver con una evidencia del modo de obrar humano. Además, hay que tener en cuenta que este acto es captado después de ser puesto; esto es, primero se entiende, luego se entiende que se entiende. Este estado reflejo del teorizar sobre el conocimiento[2] implica que el hombre capta algo de un modo distinto que el del mero sentir. No existiría, ciertamente, un estudio particular del inteligir si no se distinguiera de las sensaciones.

La diferencia entre estos dos actos del hombre está dada, en líneas generales, porque el sentir es de lo individual y el entender es de lo universal; es decir, se establece la diferencia por los objetos de estos actos.

[1] «Et quia, secundum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum uidetur». *De unitate intellectus* III, 8-11.

[2] Cf. VERNEAUX, R.: *Epistemología General*. Herder, Barcelona, 1994, pp. 22-24.

Ambos son actos perceptivos, en un sentido amplio, pero se especifican por formalidades radicalmente distintas. No es lo mismo ver una rosa que entender una rosa. Y la distinción está dada porque en un caso se capta lo sensible, cualitativo o material de ella, y, en el otro, lo interior o inmaterial, por cierto también esencial, y, en fin, inteligible[3]. Hay que precisar que, aunque puedan estudiarse por separado, estos dos actos se dan juntos: al ver una rosa, entiendo una rosa: no simplemente veo colores y entiendo esencias (o elementos esenciales), sino que entiendo lo universal de esta rosa en lo individual de sus manifestaciones sensibles.

Santo Tomás dice: «En efecto, es evidente que este hombre entiende. Si se niega esto, entonces el que dice esta opinión no entiende nada [*aliquid*], y no debe ser escuchado; si, por otra parte, entiende, es menester que entienda por algo, formalmente hablando»[4]. El Aquinate pone aquí un argumento por el absurdo para sostener la evidencia del entender: si alguien dice que no intelige, no hay que oírlo, porque no entiende. Aún cuando dijera que el entender es lo mismo que el sentir, entendería (erróneamente) que inteligir y sentir son lo mismo, y esto en términos universales y abstractos (entender, sentir), bien distintos de lo concreto e individual de un

---

[3] Una expresión literaria de esta realidad puede encontrarse en el libro *Más allá del Planeta Silencioso*, de C. S. Lewis. El protagonista ha sido llevado desde la Tierra hacia otro planeta. Cuando puede salir de la nave, empieza a inspeccionar el lugar, donde todo le es desconocido. «Ransom bajó y se puso de pie. El aire, frío pero soportable, le raspaba un poco la garganta. Miró en torno, y su afán de aprehender el nuevo mundo de un vistazo quedó frustrado. Sólo veía colores, colores que rehusaban formar cosas. Más aún, todavía no conocía nada como para verlo; no vemos las cosas hasta que tenemos una idea aproximada de lo que son». LEWIS, C. S.: *Más allá del Planeta Silencioso*. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 52. Se ve claro que, teniendo una percepción sensible de las cosas, el protagonista no puede aún suficientemente captarlas en su contenido distintivo y esencial, con lo cual muestra plásticamente la diferencia entre los actos de sentir y de inteligir, y la limitación del conocimiento humano, necesitado de imágenes elaboradas para poder abstraer. Muy interesante es la continuación de la historia, cómo Ransom empieza a entender lo que son las cosas en ese lugar por analogía con las conocidas en la Tierra y cómo llega a comprender un idioma en aquel sitio.

[4] «Manifestum est enim, quod hic homo intelligit: si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, nec est audiendus. Si autem intelligit oportet quod aliquo, formaliter loquendo, intelligat». *In III De Anima* I, 282-286.

sentimiento cualquiera. «La abstracción, en cuanto actividad de la mente, no es una teoría: es un hecho de experiencia interna»[5].

La existencia de un tipo de conocimiento que va más allá de las particularidades sensibles es, entonces, evidente. Pertenece al ámbito de la experiencia interna o refleja y se manifiesta en los términos universales que utilizamos en nuestro lenguaje. Por otra parte, la afirmación del Aquinate no se reduce a sostener esa evidencia, sino que además afirma otras dos cosas: que el inteligir es de 'algo' y que se hace formalmente por 'algo'[6].

En cuanto que es de 'algo', el acto intelectual no agota todo lo que se puede conocer acerca de ese 'algo'. Sugestivamente, dice el Aquinate que «nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo alguna vez investigar perfectamente la naturaleza de una mosca»[7]. El Aquinate admite el valor del conocimiento intelectual, es decir, que éste alcanza las cosas en su realidad esencial, pero no considera que el intelecto humano pueda agotar la riqueza inteligible de la misma realidad. Es decir, existe un conocimiento de lo real, y, al mismo tiempo, la posibilidad de que ese conocimiento crezca.

b) La noción de species

El vocablo *species* es muy vasto semánticamente. En el capítulo 1 hemos mostrado cuáles eran los principales significados de este término hasta santo Tomás. Si comparamos esos usos con los que hace santo Tomás de esta palabra, veremos que, en buena medida, el Aquinate los recoge y los vuelca en su obra.

La palabra *species* aparece en diversos contextos. En general, designa algún 'tipo' de cosa. Así es usada para clasificar las especies biológicas, de las cuales nuestro intelecto puede alcanzar la diferencia genérica (es decir, la diferencia entre vegetal y animal), pero no la diferencia específica (salvo en

[5] BURGOA, L. V.: *El habitus principiorum y la luz intelectual*, «Sapientia», 56 (2001), p. 270; cf. *De Anim*. a. 5, c.

[6] Cf. ADÚRIZ, J.: *La crítica fundamental del conocimiento en Santo Tomás de Aquino*, «Ciencia y Fe», 5 (1945), pp. 77-85.

[7] «cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae». *In Symbolum Apostolorum*, pr., 864.

el caso del hombre por comparación con el resto de los animales, ya que éste se dice ‘animal racional’; la racionalidad es, entonces, la diferencia sustancial entre el hombre y el resto de los animales)[8]. Los tipos de animales o vegetales son tomados de la diferencia de sus figuras: un estudio detenido de ellas compete a la botánica o a la zoología, pero es normal que de esta manera todos distingamos las distintas especies[9]. La diferencia de figura, entonces, es una manifestación de la diferencia de la forma, por la cual las especies son realmente diversas. La generación en una misma especie muestra la causalidad unívoca que hay en los individuos de esa especie. Efectivamente, un padre genera un hijo en la misma especie, puesto que es un agente unívoco según la generación, y así la especie se conserva[10].

El uso de *species* por ‘tipo’ no se restringe al ambiente biológico, sino que se abre a todo tipo de cosas que puedan ser clasificadas según su forma, sean naturales o artificiales, o también los números. Efectivamente, el ejemplo que santo Tomás usa para ilustrar la variación esencial está asociado a ellos: los números, en cuanto que se les agrega o se les quita una unidad, cambian de especie de número, y así también todas las cosas, en cuanto que varía su diferencia específica, cambian de especie[11]. En la moral, por otra parte, se puede establecer una comparación semejante: las cosas naturales tiene cierta especie de acuerdo a su forma, así como las cosas morales la tienen de acuerdo a su fin: un cambio en el fin cambia la especie moral, como también un cambio en la forma sustancial cambia la especie biológica[12].

Todos estos ‘tipos’ en diferentes materias se clasifican según los conceptos de ‘especie lógica’. En efecto, al servirse de clasificaciones, la especie lógica se contrapone al género, como lo menos universal a lo más

---

[8] Cf. *In II Sent*. d. 3, q. 1, a. 5, c. y *CG* II, 59.

[9] Cf. *In IV Sent*. d. 3, q. 1, a. 3, qc. 2, c. Cabe decir que la diferencia entre especies, entonces, se toma desde los accidentes propios de cada una (que son efectos formales de la sustancia) y así se encuentra la posibilidad de que algunos elementos esenciales sean alcanzados por el intelecto y pueda conformarse la quididad de la cosa conocida: cf. *ST* I, q. 29, a. 1, ad 3m. y GILSON, É.: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, pp. 207-223.

[10] Cf. *CG* II, 21 y *ST* III, q. 31, a. 6, ad 3m.

[11] Cf. *CG* IV, 35.

[12] Cf. *In II Sent*. d. 38, q. 1, a. 1, ad 3m.

universal, y al mismo tiempo contiene en sí a los individuos, cuyas diferencias son accidentales, no sustanciales. Así, aparecen los conceptos de género, especie y diferencia específica subsumidos bajo la categoría de 'intenciones lógicas', esto es, intenciones de la razón. Estas intenciones de la razón se dicen tales porque no existen sino en ella. En efecto, ni los géneros ni las especies ni las diferencias existen como entes *a se* fuera del alma; ellos se pueden predicar de los individuos de cada especie o género en cuanto que realizan estas especies o géneros en la unidad e individualidad de su sustancia[13].

Otros significados fundamentales de la palabra *species* son 'apariencia' y 'aspecto'. Así, hablando del sacramento de la Eucaristía, santo Tomás dice que «aunque todo Cristo esté bajo la apariencia [*sub specie*] de pan según la verdad de la cosa, sólo su Cuerpo está allí por la virtud del sacramento»[14]. Entonces, en el Sacramento solamente hay una apariencia de pan y la realidad es el Señor en su integridad. En el cielo, en cambio, el Señor está presente según su propio 'aspecto', o sea, según su propia *species*[15].

Species como 'apariencia' también es usado para hablar del modo en que el Espíritu Santo se manifiesta en las Escrituras. Es interesante destacar que, en este caso, se traza una comparación con la Encarnación del Verbo: el Verbo verdaderamente se hizo hombre, el Espíritu Santo, en cambio, sólo se mostró bajo la 'apariencia' de paloma, nube o fuego, no se hizo ni paloma, ni nube ni fuego[16].

Otros usos es el de pago en 'especie' por oposición al pago con dinero[17], o también el de 'belleza'[18]. Este último uso aparece como

---

[13] Todo el problema de los universales en la Edad Media subyace a esta breve presentación, la cual, ciertamente, no lo pretende agotar: cf. REGO, F.: *La polémica de los universales*. Gladius, Buenos Aires, 2005, pp. 83-84 y DERISI, O. N: *Reflexiones filosóficas sobre el concepto, el juicio y el lenguaje*, «Doctor Communis», 44 (1991), p. 270.

[14] «Ad secundum dicendum, quod quamvis totus Christus sit *sub specie panis* secundum rei veritatem, non tamen *est* ibi ex vi sacramenti nisi *corpus ejus*, ut ex dictis patet, et *secundum quod venit in usum fidelium*». *In IV Sent*. d. 11, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 2m.

[15] Cf. *ST* III, q. 76, a. 5, ad 1m.

[16] Cf. *CG* IV, 23 y *ST* I, q. 43, a. 7, ad 6m.

[17] Cf. *ST* II-II, q. 77, a. 4, c.

[18] Cf. *In I Sent*. d. 31, q. 2, a. 1, c. y *ST* I, q. 39, a. 8, c.

intercambiable con 'forma'[19] cuando santo Tomás interpreta la expresión de san Agustín según la cual el bien está conformado por *modus*, *species* y *ordo*[20].

Por lo tanto, resulta claro que la palabra *species* tiene un amplio contenido semántico y diversos contextos de aplicación, por lo que es imposible determinar una definición unívoca; conviene tener en cuenta el contexto en el que aparece para ver cuál es su significado allí.

c) La species *sensible*

Nuestro interés acerca de la *species* se concentra en el conocimiento intelectual humano. El intelecto humano se nutre de los contenidos que recibe de los sentidos, es decir, no alcanza su objeto de por sí, sino que lo alcanza a través del ejercicio del conocimiento sensible. Por esta razón –señalando que con respecto a nuestro objetivo este acápite resulta sólo circunstancial y contextual–, antes de estudiar el conocimiento intelectual, es necesario señalar los aspectos más relevantes del conocimiento sensible[21].

El conocimiento sensible tiene su origen en los sentidos. Ellos captan diversos objetos a través de diversos actos. Algunos de esos objetos se dicen propios, en cuanto que son captados por un solo sentido, y otros se dicen comunes, en cuanto que son captados por más de uno. Así, el movimiento es captado tanto por la visión como por el oído; por ejemplo, el cambio de posición de un tren o la disminución del ruido que éste provoca son dos modos en que la visión y el oído pueden captar el movimiento. Sin embargo, como se ve en el mismo ejemplo, cada sentido capta el objeto común a través del objeto propio: la visión lo hace a través del color y el oído a través del sonido.

Ahora bien, los sentidos en cuanto que son potencias cognoscitivas son movidos por sus objetos propios. ¿Cómo mueven esos objetos a estas

[19] Cf. *In De divinis nominibus* VIII, l. 4, 775.
[20] Cf., en el capítulo 1, el apartado 2.a).
[21] Para un estudio actualizado del conocimiento sensible, cf. LOMBO, J. A. *et al.*: *La unidad de la persona*. *Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 38-87. Cf. también RIERA MATUTE, A.: *El problema de la representación: Santo Tomás y Kant*, «Estudios Filosóficos», 24 (1975), pp. 18-27.

potencias para que se pongan en acto de sentir? Las potencias sensitivas tienen –a diferencia del intelecto– un órgano al cual son asociadas. Santo Tomás considera que los sensibles propios son captados por los sentidos a través de una cierta inmutación natural (o física). En efecto, los sensibles propios acceden a los órganos de los sentidos a través de cierta propagación en un medio. Se dice que su *species* se encuentra en el medio para ser captada por los sentidos.

En el tacto, el gusto y el olfato, la inmutación física del medio y del órgano resulta bastante clara: cuando no hay un contacto físico directo, se modifica materialmente el medio, sea a través de algún cambio en el aire para el olfato y, para el oído, el sonido implica movimiento del aire. La *species in medio*, en el caso de la visión, implica una inmutación en el medio por el que éste cambia para poder transmitir el color. El Aquinate afirma –siguiendo la física de su tiempo– que esta *species* tiene un ser 'espiritual', lo que debe ser entendido por oposición al ser que el color tiene en la cosa coloreada.

Ahora bien, lo que parece decir santo Tomás es que el color (como una disposición, no como algo perfecto en sí mismo[22]) se transmite en el aire por una inmutación 'espiritual' (es decir, no material) de éste. Lo mismo sucede al ser recibido por el órgano de la visión[23]: la pupila no cambia de color por recibir otro color, sino que lo recibe 'inmaterial' o 'espiritualmente'[24].

[22] Cf. *Quodl*. VII, q. 1, a. 2, ad 5m.
[23] Cf. *In IV Sent*. d. 44, q. 2, a. 1, qc. 3, c.
[24] Cf. *In I Metaph*. l. 1, 6 e *In II De Anima* XIV, 262-283. Es más, según santo Tomás, la pupila carece de color para poder recibir todos los otros colores: cf. *CG* II, 59. Respecto a este punto, podemos observar que hoy por hoy se sabe que las neuronas receptoras del color están fotopigmentadas de modo semejante al código RGB (rojo-verde-azul), por cuya composición ve todos los colores que nos son visibles: cf. BEAR, M. F. (Ed.): *Neurociencia: explorando el cerebro*. Masson-Williams & Wilkins, Barcelona, 1998, pp. 223 y 228-229.

No pretendemos estudiar el contexto de esta explicación según la óptica del tiempo de santo Tomás[25]. Lo que nos interesa señalar es el núcleo de la afirmación del Aquinate:

- el objeto sensible (lo coloreado, lo sonoro, etc.) pone en acto al sentido por medio de una inmutación orgánica;
- esta inmutación orgánica está dada por la transmisión de una *species* del objeto;
- y esta inmutación orgánica supone la actualización de una potencia del alma, que podemos decir que se compone hilemórficamente con el órgano y lo hace tal[26].

Ahora bien, la pregunta es qué es tal *species*. Santo Tomás dice que lo que se recibe en el sentido es una *species* o *intentio* de una cualidad, no la cualidad misma. Esto significa que la *species* está constituida por una semejanza de una forma sensible, esto es, de una cualidad material, pero en

[25] En general, los comentadores se han detenido sobre estos temas por la analogía que ellos implican con el conocimiento intelectual. Desde el principio del siglo XX, si no antes, se sostiene que el valor de estas teorías no es tan importante como la comparación con las instancias más abstractas del pensamiento, o también el hecho de que las instancias metafísicas no se fundan sobre las conclusiones de la física antigua, sino que encuentran allí un ámbito de aplicación: cf. GARIN, P.: *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*. Tomo I. Desclée de Brouwer, París, 1932, p. 344 y JUGNET, L.: *Problemas y grandes corrientes de la filosofía*. Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1978, p. 66. Este tipo de planteo no nos resulta del todo convincente, por eso señalamos algunos intentos de profundización y de actualización de estas teorías, que han abierto nuevos caminos a la reflexión filosófica. C. Fabro ha hecho un acercamiento entre las teorías psicológicas modernas europeo-continentales (no neuropsicológicas) y la gnoseología tomista en *Percepción y pensamiento*; A. Kenny ha hecho un acercamiento a la filosofía analítica anglo-americana y su reflexión sobre la mente, en *Tomás de Aquino y la mente*; más acá en el tiempo, J. J. Sanguineti ha puesto en relación la reflexión clásica con las neurociencias. Cf. FABRO, C.: *Percepción y pensamiento*. EUNSA, Pamplona, 1978; KENNY, A.: *Tomás de Aquino y la mente*. Herder, Barcelona, 2000, pp. 25-38; SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 70-90 y SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*, pp. 47-85.

[26] Cf. *De Anim*. a. 8, c. e *In II De Anima* XII, 65-94.

el modo de un ser intencional (o 'espiritual'), no natural (o material)[27]. Esta semejanza de una forma sensible pone en acto a las potencias sensitivas[28].

Aquí encontramos una comparación que se repite muchas veces en la obra de santo Tomás: el intelecto en acto es lo inteligible en acto como el sentido en acto es lo sentido en acto[29]. También encontramos que el sentido en acto y lo sensible son uno[30]. Es muy importante ver que el sentido en acto se hace uno con lo sensible en acto: esto significa que sentir y ser sentido son dos actos que coinciden, y que la relación intencional se da entre el sentido y la cosa sensible. La *species* sensible es un acto, una forma sensible no realizada materialmente que informa a la potencia sensitiva para que ésta pase al acto de sentir.

El ejemplo de la visión nos puede servir para ilustrar este desarrollo. Lo visible, es decir, lo coloreado, en potencia se vuelve en acto bajo el influjo de la luz. Efectivamente, sin luz no hay color que se pueda ver, de donde se sigue su importancia. La luz –visible en acto– vuelve a lo coloreado visible en acto[31]. Esto abre la posibilidad de que sea visto. Una vez que el medio se vuelve diáfano y lo coloreado se vuelve visible en acto, nada impide que sea visto. La visión es una potencia pasiva, es decir, para pasar al acto necesita recibir alguna forma. Y aquí radica la necesidad de la *species* visiva: ésta es una semejanza intencional de las cualidades sensibles actualizadas por la luz que es recibida por el órgano de la visión e informa a la potencia visiva.

[27] Cf. *In III Sent*. d. 15, q. 2, a. 1, qc. 2, c. Ampliando el horizonte de nuestra investigación, señalamos lo que dice J. J. Sanguineti con respecto a la especie cognitiva sensible: «la especie sensitiva en Tomás puede entenderse como: 1. La información sensible sentida (una *intentio*). 2. Como el acto psicosomático cognitivo en cuanto tiene tal *intentio*. En un tercer sentido, que hemos ya anticipado, la especie sensitiva no es el mismo acto u operación de ver, oír, etc., sino su *principio psicosomático* o *neurofisiológico*, no 'lo que se ve' (objeto) sino 'aquello por lo que se ve'». SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 87-88.
[28] Cf. *ST* I, q. 87, a. 1, ad 3m.
[29] Cf. *De Spir. Creat*. a. 8, ad 14m., *CG* I, 51 y *CG*, II, 101.
[30] Cf. *In III De Anima* III, 61-86.
[31] Evitamos aquí entrar en la discusión sobre si es la luz o el ambiente diáfano lo que vuelve los visibles en acto: cf. *De Anim*. a. 4, ad 4m.

Sin embargo, lo visto no es la semejanza que hay en el ojo. Lo visto es lo coloreado[32]; la semejanza en el órgano capacita a éste para ver: mueve a la potencia como forma al acto de ver[33]. Al tratar estos temas estamos tentados de pensar las *species* o semejanzas sensibles como 'cosas'. Empero, el punto central es considerarlas como formas. Al estudiar la especie inteligible y su función formal volveremos sobre este punto y desarrollaremos el andamiaje metafísico necesario para profundizarlo.

d) Los fantasmas

El proceso del conocimiento sensible continúa internamente. Los cinco sentidos llamados 'externos', a los cuales nos hemos referido hasta ahora proveen de información a los sentidos internos. Así, encontramos cuatro sentidos más que se distinguen por sus diversos objetos:

- el sentido común sintetiza los datos de los sentidos externos;
- la imaginación o fantasía conserva los datos de lo sentido y puede hacer presente al sentido cosas que no están presentes directamente en la realidad[34];
- la cogitativa (o 'estimativa' en los animales) capta las *intentiones* sensibles que, sin embargo, no son sentidas, como el peligro; la cogitativa funciona como una 'razón particular';
- la memoria conserva las intenciones captadas por la cogitativa[35].

Los sentidos internos suponen una progresiva estructuración del conocimiento recibido de forma menos simple por los sentidos externos. Cada paso supone una penetración más profunda en la realidad conocida. Esta descripción es un modo de distinguir distintas potencias a partir de distintos objetos, pero no implica que una cosa suceda a la otra en el tiempo.

[32] «oculus per speciem quae est in pupilla videt lapidem». *In II Sent*. d. 12, q. 1, a. 3, ad 5m.
[33] Cf. *Quodl*. X, q. 4, a. 1, ad 2m.
[34] Cf. *CG* II, 68.
[35] Cf. *CG* II, 74 y *ST* I, q. 78, a. 4, c.

La percepción del peligro, por ejemplo, supone y asume inmediatamente el ejercicio de todos los demás sentidos.

En esta sucesiva estructuración, un punto relevante para nuestro estudio son los 'fantasmas', que son los productos de la imaginación ulteriormente procesados por la cogitativa. Como hemos dicho, la imaginación conserva lo percibido sensiblemente, y lo puede hacer presente aunque no esté presente en la realidad. La síntesis sensorial que implica es fundamental para el conocimiento intelectual, ya que de allí se toma o se abstrae la *species* inteligible[36].

Los fantasmas son semejanzas de las cosas en cuanto que aspectos individuales[37] formados en los niveles más altos del conocimiento sensible y que permiten el conocimiento intelectual. En cuanto son semejanzas, se dicen también representativos de las cosas en su singularidad, ya que, si bien no son materiales, representan los aspectos materiales de las cosas[38]. Gracias a los fantasmas el intelecto alcanza a las *species* inteligibles. Entonces, a partir de ellos se da el pasaje de la sensibilidad a la inteligibilidad.

e) La abstracción

Las potencias cognoscitivas se determinan por los distintos actos, los cuales, a su vez, se distinguen por los objetos conocidos[39]. Así se distinguen los cinco sentidos externos y los cuatro internos. Pero hay otro objeto que no puede reducirse a lo sensible, y esto es justamente lo que constituye el objeto del intelecto. Este objeto está constituido por las esencias universalizadas de las cosas materiales, o, al menos, algunos aspectos universalizados de ellas.

[36] Cf. *ST* I, q. 9, a. 12, ad 2m.; *CG* I, 53; *CG* II, 74; *CG* III, 84.
[37] Cf. *De Anim*. a. 5, c.
[38] «Manifestum est igitur quod similitudo rei recepta in sensu representat rem secundum quod est singularis, recepta autem in intellectu, representat rem secundum rationem uniuersalis naturae. Et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero uniuersalia; et horum sunt scientiae». *In II De Anima* XII, 88-94.
[39] Cf. *In I De Anima* VIII, 39-74.

Santo Tomás procede por analogía con lo dicho sobre los sentidos. Para que el intelecto pueda conocer esas esencias universalizadas, es necesario que una *species* de ellas lo informe. Ahora bien, dado que hay una continuidad entre el conocimiento sensible y el intelectual, esa especie es recibida en el intelecto a partir de los fantasmas, es decir, a partir de la semejanza que hay en el conocimiento sensible de las cosas según su singularidad.

El proceso por el cual lo conocido sensiblemente se universaliza se llama 'abstracción'[40]. La abstracción es, por lo tanto, la puesta en acto de la *species* inteligible. En efecto, la inteligibilidad ínsita en la cosa aún permanece velada en el fantasma y es necesario algún principio que la ponga en acto para que el intelecto la conozca.

Esta función se atribuye al intelecto agente. Para el conocimiento intelectual hace falta un principio que reciba la especie –el intelecto posible– y otro que haga que esa especie en potencia en los fantasmas se vuelva en acto –el intelecto agente[41]. La acción del intelecto agente es análoga a la de la luz con respecto a lo coloreado. Para que lo visible en potencia se vuelva visible en acto es necesario un agente que lo vuelva en acto: ésta es la función de la luz[42]. En el orden intelectual, el intelecto agente

---

[40] Este es un tipo de abstracción, el más elemental, que puede considerarse como la abstracción 'del todo', es decir, del universal desde los particulares. Para un estudio sobre los tipos de abstracción, cf. DE ZAN, J.: *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás*, «Sapientia», 27 (1972), pp. 335-350.

[41] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La función del entendimiento agente según Tomás de Aquino*, 1980: https://www.academia.edu/3886116/La_funcion_del_entendimiento_agente_segun_Tomas_de_Aquino, pp. 4-7; CHUCULATE PAMBO, A.: *Teoria tomista da "species intentionalis"*. Ingegno Grafico, Roma, 2003, pp. 278-284.

[42] Aquí sería mejor hablar de 'iluminación' en vez de 'luz'. En efecto, santo Tomás dice que «Ipsa igitur participatio uel effectus lucis in dyaphano uocatur lumen» (*In II De Anima* XIV, 318-319). Podríamos agregar aquí algunas reflexiones en torno a esta cita, como, por ejemplo, que santo Tomás no separa la causalidad eficiente de la participación (dice, en efecto, *participatio uel effectus*); que *lux*, pues, dice referencia a la fuente, la causa o el ente que posee por sí la cualidad participada; y que, en definitiva, *lux* es la 'luz', mientras que *lumen* es la 'iluminación' de lo diáfano. Cuando el Aquinate dice que el intelecto agente es como la luz, en realidad dice que es como la 'iluminación', pues generalmente usa la palabra *lumen* (no siempre: cf. *CG* III, 53). Si el intelecto agente es como la iluminación, entonces es participado de una luz superior, ejemplar y eficiente respecto de él. No es, además, en sí, sino en otro, pues es hábito, como la iluminación en lo diáfano. Mas se

cumple la misma función, hace que los inteligibles en potencia se vuelvan inteligibles en acto.

Esta acción la lleva adelante por su propia actualidad que participa a los fantasmas para que se pongan en acto. «Todo agente obra algo semejante a sí»[43], dice santo Tomás, y esto aquí se aplica cabalmente, ya que, en el contexto de esa cita, lo que quiere decir es que el intelecto agente hace a las especies inteligibles tal cual es él mismo. Y, ¿cómo es él mismo? Él mismo es inmaterial, pues así, poniendo a las especies inmateriales en acto, les permite que sean universales (es decir, que estén 'liberadas' de toda materialidad individual) y que sean inteligibles en acto[44].

Así, de los fantasmas como semejanzas sensibles de las cosas individuales se extrae una semejanza de las cosas que conserva la materialidad, pero universalizada[45]. Por esta razón, los intelectos, el agente y el paciente, no se componen con ningún órgano, al ser proporcionados al objeto inteligible que es plenamente inmaterial. Estamos, pues, en otro nivel de conocimiento, no ya sensible, sino intelectual.

f) Las dimensiones del acto intelectual humano

El acto intelectivo humano es una unidad, pero en él podemos distinguir distintas dimensiones o instancias[46]. En dos textos fundamentales de santo Tomás se concentran la distinción y caracterización de dichas

---

distingue de la iluminación física porque no puede iluminar el medio, sino que ilumina directamente las especies, haciéndolas pasar de ser inteligibles en potencia a ser inteligibles en acto. Cf. FOSBERY, A. E.: *La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo*. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel del Tucumán, 1975, p. 167.

[43] «Tales autem facit eas qualis est ipse: nam *omne agens agit sibi simile*». *CG* II, 76.

[44] Una serie de definiciones que encierran las notas características del intelecto agente son las siguientes: «quasi quedam uirtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo» (*De Anim*. a. 5, c.); «quedam uirtus inmaterialis actiua, potens alia similia sibi facere, scilicet immateralia» (*In III De Anima* IV, 156-158); «quaedam impressio veritatis primae» (*ST* I, q. 88, a. 3, ad 1m); «quaedam participata similitudo luminis increati» (*ST* I, q. 84, a. 5, c.); «quasi quoddam lumen intelligibile quod anima intellectiua participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium» (*Compendium Theologiae* I, 88).

[45] Cf. VAN RIET, G.: *La théorie thomiste de l'abstraction*, «Revue Philosophique de Louvain», 50 (1952), pp. 364-365.

[46] Cf. MICHON, C.: *L'espèce et le verbe*, pp. 151-152.

dimensiones: en la *Summa Contra Gentiles* (I, 53, 2-4) y en las *Quaestiones de Potentia* (q. 8, a. 1, c.). Presentaremos estos textos completos, y comentaremos sintéticamente la precisiones que ofrece santo Tomás.

«Y para proceder desde nuestro intelecto al conocimiento del intelecto divino, en cuanto es posible, hay que considerar que la cosa exterior inteligida por nosotros no existe en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que es necesario que la especie de esa cosa sea en nuestro intelecto, a través de la cual el intelecto se vuelve en acto. Existiendo en acto por la especie como por la propia forma, [el intelecto] entiende la cosa misma. Sin embargo, el mismo inteligir no es de este modo una acción transitiva hacia lo inteligido, como el calentar pasa hacia lo calentado, sino que permanece en el que intelige, pero tiene una relación con la cosa que es inteligida, de la cual la especie ya mencionada, que es el principio de la operación intelectual, es una semejanza»[47].

En esta primera parte, santo Tomás afirma que la cosa inteligida no está en el intelecto tal como existe en la naturaleza, es decir, según sus condiciones materiales, sino según su *species* inteligible. La *species* es caracterizada como una semejanza de la cosa que es el principio del entender por ser la forma del intelecto y que hace que éste se ponga en acto de inteligir.

«Además, hay que considerar que el intelecto formado por la especie [*speciem*] de la cosa, al inteligir, forma en sí mismo una cierta intención [*intentionem*] de la cosa inteligida, la cual es la razón de la misma cosa y que la definición la significa. Y esto ciertamente es necesario; es por esto que el intelecto intelige indiferentemente la cosa presente y ausente, en lo que la imaginación y el intelecto convienen. Pero el intelecto además tiene lo siguiente: que también intelige la cosa como separada de las condiciones

[47] «Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius». *CG* I, 53.

materiales, sin las cuales no existe en la naturaleza, y esto no podría ser si el intelecto no formara para sí la intención ya mencionada»[48].

En esta segunda parte, en cambio, el Aquinate habla de otra dimensión, la *intentio*, que es formada por el intelecto ya puesto en acto, es decir, que ya ha sido informado por la *species* de la cosa. Las definiciones que damos de las cosas significan directamente la *intentio* que el intelecto forma de ellas. Además, santo Tomás aclara que el entender es de las cosas como separadas de las condiciones materiales, es decir, abstractas.

«Esta intención inteligida, dado que es como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que hace que el intelecto se ponga en acto, la cual conviene que sea considerada como el principio de la operación intelectual, si bien ambas son semejanzas [*similitudo*] de la cosa inteligida. Por el hecho de que la especie inteligible –que es forma del intelecto y principio del inteligir– es una semejanza de la cosa exterior, se sigue que el intelecto forma la intención semejante a aquella cosa, porque *cual es cada cosa, de tal manera obra*. Y del hecho de que la intención inteligida es similar a alguna cosa, se sigue que el intelecto, al formar de este modo la intención, intelige aquella cosa»[49].

En esta tercera parte santo Tomás distingue la *intentio* de la *species*. Aun siendo ambas una *similitudo* de la cosa conocida, mientras que la *species* es el principio del entender, la *intentio* es el término de esa operación. Como aparece en el primer texto comentado, la *intentio* es un

---

[48] «Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret». *CG* I, 53.

[49] «Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia *quale est unumquodque, talia operatur*. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat». *CG* I, 53.

término que no cae afuera del intelecto, ya que la operación intelectiva no es transitiva sino inmanente. En efecto, la acción intelectual permanece en el hombre, a diferencia de, por ejemplo, el calentar, cuyo resultado se da en un objeto exterior a la fuente de calor.

Dejemos el texto de la *Summa contra Gentiles* y observemos ahora el siguiente, tomado de las *Quaestiones de Potentia*:

«Quien intelige, al inteligir, puede ordenarse a cuatro cosas: a la cosa que intelige, a la especie inteligible, la cual vuelve el intelecto en acto, a su inteligir y a la concepción [*conceptionem*] del intelecto. Ciertamente, la concepción difiere de las otras tres cosas mencionadas antes. De la cosa inteligida, porque, mientras que la cosa inteligida está fuera del intelecto, la concepción está en él, y además la concepción del intelecto se ordena a la cosa inteligida como a su fin, a causa de lo cual el intelecto forma dicha concepción de la cosa para conocerla. Difiere de la especie inteligible pues la especie, por la cual el intelecto se vuelve en acto, se considera como principio de la acción del intelecto, ya que todo agente obra según que es en acto, y en acto se vuelve por alguna forma, la cual es necesario que sea el principo de la acción. Difiere de la acción del intelecto, porque la ya mencionada concepción se considera como término de la acción y como ciertamente constituida a través de ella. En efecto, el intelecto por su acción forma la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa»[50].

Es evidente que santo Tomás caracteriza a la *conceptio* del intelecto como en el texto anteriormente analizado ha caracterizado a la *intentio*. En

[50] «Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. *A re* quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem *a specie* intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem *ab actione* intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam». *De Pot*. q. 8, a. 1, c.

efecto, la distingue de la cosa conocida, del acto de entender y de la *species* inteligible. Señalamos simplemente los datos que aquí agrega a lo ya dicho: que la *conceptio* se ordena a la cosa conocida como a su fin y que la *conceptio* del intelecto no se reduce al conocimiento meramente de esencias o, como llamamos habitualmente, al concepto, sino que también incluye la segunda operación del intelecto, esto es, el juicio.

«Esta concepción del intelecto en nosotros se llama propiamente verbo [*verbum*], y es efectivamente lo que por las palabras exteriores se significa. Las voces exteriores no significan la misma cosa inteligida, ni la especie inteligible, ni el acto del intelecto, sino la concepción del intelecto mediante la cual se refieren a la cosa. Por lo tanto, la concepción, o verbo, por la cual nuestro intelecto intelige la cosa distinta de sí, surge de una cosa y representa [*repraesentat*] otra. Surge ciertamente del intelecto a través de su acto y es verdaderamente una semejanza de la cosa inteligida»[51].

En este último paso, santo Tomás da un nuevo nombre a la *intentio*. No sólo la llama *conceptio*, sino también *verbum*. Y además, señala que la concepción representa a la cosa inteligida en cuanto que es una *similitudo* de ella.

Hemos encontrado, entonces, todos los elementos que componen nuestro estudio. De los textos analizados podemos extraer las siguientes conclusiones:

- Tenemos una serie de nociones claves, a saber: la especie (*species*), la semejanza (*similitudo*), la intención (*intentio*), la concepción del intelecto (*conceptio*), el verbo (*verbum*) y el representar (*repraesentare*).
- La *species* es caracterizada como el principio del entender, la forma que pone al intelecto en acto y una *similitudo* de la cosa conocida.

[51] «Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae». *De Pot*. q. 8, a. 1, c.

- La *intentio*, *conceptio* o *verbum* es calificada como el término del entender, que es formado por el intelecto ya actualizado por la *species*. Es una *similitudo* de la cosa conocida, la representa y puede caracterizarse como un concepto o un juicio.
- Todos estos elementos tienen lugar en el acto de conocimiento, sin confundirse con éste; además, se trata de una acción inmanente, es decir, que modifica al sujeto que la realiza y en él permanece.

De este primer acercamiento hecho de una manera muy general, podemos extraer un primer orden entre los términos en cuestión. Mientras que la *species* y la tríada *intentio – conceptio – verbum* aparecen como dos momentos claramente distintos en el proceso intelectivo (se atribuye a la primera ser el principio del acto y a los tres últimos ser el término), la noción de *similitudo* es compartida. Se dice de la *species* que es *similitudo* y lo mismo se dice de la *intentio*, *conceptio* o *verbum*. Por lo tanto, aunque la noción de *similitudo* no es ni término ni principio del entender, es una característica común entre dichos término y principio. Aparece así como una noción más primitiva, la cual conviene estudiar inmediatamente.

Por otra parte, la noción de *repraesentare* se atribuye aquí al término del entender, aunque se encuentran algunas citas en las que se dice también de la *species*[52]. Dado que ambas expresiones se toman en la Tesis 1 como fundamentales para determinar que la *species* es conocida antes de ser conocida la cosa, al estudiar la noción de *similitudo* también estudiaremos la de *repraesentatio*.

2. LAS NOCIONES DE *SIMILITUDO* Y *REPRAESENTATIO*

La *species intelligibilis*, una vez abstraída de los fantasmas, pone al intelecto en acto. Para comprender mejor su estructura resultan fundamentales las nociones de *similitudo* y *repraesentatio*. Estas nociones se muestran muy cercanas entre sí. C. Panaccio ha notado que la mutua compenetración que tienen en la gnoseología tomista hace muy difícil definirlas por separado. Así pareciera que nos encontramos en un círculo en el que la *repraesentatio* se dice de aquello que contiene una *similitudo*,

[52] Cf., por ejemplo, *ST* II-II, q. 173, a. 2, c.

mientras que la palabra *similitudo* en ámbito noético solamente se aclara a través del término *repraesentatio*[53].

Veremos en esta sección si la situación es tal como la describe C. Panaccio. En efecto, si fuera así, la distinción entre los conceptos de *similitudo* y *repraesentatio* y su sucesiva aplicación a la *species* serían prácticamente vanas a la hora de clarificar dicho concepto. Por lo tanto, estudiaremos estas nociones y sus significados, concentrándonos sobre todo en sus aspectos noéticos.

a) La definición y los tipos de similitudo

Durante el capítulo anterior hemos tenido ocasión de ver cómo los distintos intérpretes del pensamiento del Aquinate se encuentran con la noción de *similitudo* e intentan aclarar su contenido cognitivo. Nosotros la estudiaremos a partir de las definiciones y clasificaciones que da el mismo santo Tomás, para pasar después a considerar cómo la usa en ciertos contextos relevantes.

Dice santo Tomás: «La semejanza significa una relación –que requiere diversos sujetos– causada por la unidad de la cualidad; en efecto, la semejanza es la misma cualidad de cosas diferentes, de donde la razón que causa la semejanza expresa la unidad de la esencia, que es la misma bondad o sabiduría, o cualquier otra cosa que se significa por modo de cualidad»[54].

Como en toda relación, existen dos términos (uno en el cual inhiere la relación y otro hacia el cual se dirige) y un fundamento. En la relación de semejanza, los términos son dos cosas diversas y el fundamento es la cualidad que comparten. Si se diera la semejanza sin distinción, es decir, si se diera que no hay dos términos, no estaríamos delante de una semejanza, sino de una identidad. La semejanza supone, entonces, cierta unidad y cierta

[53] Cf. PANACCIO, C.: *Aquinas on Intellectual Representation*, pp. 195-200.

[54] «Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas; unde ratione ejus quod causat similitudinem ostendit unitatem essentiae, quae est eadem bonitas et sapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis significatur». *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 5, ex. «Similitudo etiam est relatio super unitate qualitatis fundata, ut dicitur in V *Meta.*». *In IV Sent*. d. 4, q. 1, a. 1, c.

distinción: la distinción de dos cosas –por decirlo genéricamente– que comparten una cualidad[55].

Ciertamente, esa cualidad no es la misma en cuanto al número, ya que cada uno de los términos de la relación la tiene como propia. Esto quiere decir que numéricamente hay dos cualidades que inhieren en dos sujetos distintos, pero que son la misma en cuanto a la especie. La cualidad compartida entre uno y otro término de la relación, entonces, es del mismo 'tipo'[56].

Santo Tomás, sin embargo, hace notar que la unidad que se da entre los términos de la relación de semejanza puede ser en la cualidad o también en la pasión. La pasión se puede considerar en sí misma o en su término. Así, dos cosas se podrían decir semejantes porque padecen lo mismo y del mismo modo (como dos maderas en combustión), o porque padecen lo mismo pero de distinto modo (como dos hombres, uno azotado y el otro encarcelado, que se dicen semejantes en el padecer) o porque son uno en la cualidad (como dos estrellas, que comparten la cualidad de ser resplandecientes)[57].

Por lo tanto, la semejanza es una relación que supone distinción de sujetos y una misma cualidad o pasión compartida. Fundamentalmente, se pueden distinguir dos tipos principales de semejanza:

- la semejanza que se da por participación de la misma forma;
- la semejanza que se da por proporcionalidad, es decir, por una misma proporción compartida: como el cuatro es al ocho, así es tres al seis; o como el piloto es a la nave, así es el alcalde a la ciudad[58].

[55] «Unum autem reducitur ad genus quantitatis quasi principium quantitatis discretae; et supra ipsam fundatur identitas, secundum quod est unum in substantia; aequalitas, secundum quod est unum in quantitate; similitudo, secundum quod est unum in qualitate». *In III Sent*. d. 5, q. 1, a. 1, qc. 1, c.; cf. *In I Sent*. d. 7, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 2m. e *In IV Metaph* l. 2, 14.
[56] Cf. *In IV Sent*. d. 27, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3m.
[57] Cf. *In V Metaph*. l. 12, 918-919.
[58] Cf. *In I Sent*. d. 34, q. 3, a.1, ad 2m.

Estos dos tipos fundamentales de semejanza muestran que distintas cosas se pueden decir semejantes de distinto modo. En todo caso, la semejanza se muestra intrínsecamente relacionada con otros dos conceptos, a saber, la participación y la analogía. La afirmación común según la cual 'todo agente obra algo semejante a sí' hace que la causalidad y la participación queden estrechamente vinculadas a través del concepto de semejanza[59].

De parte de la cualidad compartida que se da en toda semejanza podemos hacer algunas precisiones. Santo Tomás dice que la cualidad es propiamente un cierto modo de la sustancia, es decir, cierta determinación de ésta según cierta medida. El Aquinate distingue dos tipos de cualidad:

- la cualidad como diferencia sustancial, en cuanto que determina a la materia según el ser sustancial, o sea, que la hace ser esto y no aquello;
- la cualidad accidental, en cuanto que determina al sujeto a ser de este modo y no de otro[60].

[59] «Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei: unde calidum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus et speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi: eo quod omne agens agit sibi simile». *CG* II, 21. La afirmación se encuentra en muchos pasos de la obra de santo Tomás. Cabe decir que este principio debería ser tenido en cuenta junto con aquellos donde se dice que 'todo agente obra de acuerdo con su forma' y que 'todo agente obra en cuanto es en acto': cf., por ejemplo, *ST* I, q. 42, a. 1, ad 1m. y *ST* III, q. 75, a. 4, c. Un buen ejemplo, en cambio, sobre las relaciones entre la semejanza y la analogía puede verse en *In II Sent*. d. 13, q. 1, a. 2, c. Para ilustrar las relaciones entre la semejanza y la participación, cf. *De Pot*. q. 7, a. 7, ad 2m. e *In De divinis nominibus* V, l. 2, 660-662.

[60] «Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litteram*, *quem mensura praefigit*: unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V *Metaphys*.». *ST* I-II, q. 49, a. 2, c., cf. *In V Metaph*. l. 22, 1122-1123 e *In I Sent*. d. 22, q. 1, a. 1, ad 3m.

La diferencia sustancial, que está dada por la forma, es tomada como una cualidad con respecto a la materia a la cual determina según cierta medida y la hace ser de determinada manera. Si miramos esta situación desde el acto de ser participado de la cosa, podemos concluir que la medida de esta participación está dada por dicha cualidad. En efecto, una cosa participa del ser en cuanto que es tal cosa y no otra. La cualidad como diferencia sustancial puede decirse, entonces, como la medida del acto de ser de la cosa.

En cuanto que la semejanza implica la comunicación de una forma, podemos encontrar una subdivisión de los tipos de semejanza según los distintos modos en los cuales se puede comunicar una forma:

- Podemos hablar de una semejanza 'perfecta' cuando se comunica la misma forma según la misma razón y según el mismo modo: así es la semejanza que se da entre dos cosas igualmente blancas.
- Podemos hablar de una semejanza 'imperfecta' cuando se comunica la misma forma según la misma razón pero no según el mismo modo: así es la semejanza que se da entre dos cosas que comparten el mismo color pero en distinta tonalidad.
- Podemos hablar de una semejanza (que nosotros nos atreveríamos a llamar 'por analogía') cuando se comunica la forma pero no según la misma razón: así es la semejanza que se da entre los agentes no unívocos y sus efectos. Santo Tomás pone el ejemplo del sol y las cosas que son generadas por él, las cuales acceden a una cierta semejanza con el sol, pero sólo según el género (es evidente que el sol no genera soles como un hombre genera hombres). En realidad, este razonamiento le sirve para hablar de la semejanza entre Dios creador y la creatura: ésta se puede encontrar no por compartir la misma especie o el mismo género, sino porque el Creador comunica el ser a la creatura, aunque analógicamente dicho[61].

Así pues, encontramos que el motivo fundamental de la distinción de tipos de semejanza se relaciona con el conocimiento que podemos tener de

[61] Cf. *ST* I, q. 4, a. 3, c.

Dios, es decir, sirve para mostrar cómo se puede decir que la creatura es semejante al Creador.

b) Diversas aplicaciones de la noción de similitudo

La noción de semejanza que hemos esbozado y los tipos que hemos distinguido tienen múltiples aplicaciones en la obra de santo Tomás, además del estudio de las relaciones entre la creatura y el Creador. Solamente mencionaremos los principales contextos en los que podemos ver su utilización.

Esta noción aparece al hablar de la 'generación': un padre engendra un hijo en la semejanza de la misma especie biológica[62]. En este caso la cualidad compartida por los dos términos de la relación de semejanza es la especie humana o una especie biológica en general, la cual, como bien sabemos, no inhiere como un accidente en cada uno de ellos, sino que depende de la forma sustancial y de la materia por ella informada.

Otro de los contextos en el cual santo Tomás usa la noción de *similitudo* es para hablar del 'pecado'. Efectivamente, el pecado mortal guarda una cierta semejanza con la muerte y con la enfermedad. En cuanto que separa de Dios, que es la Vida, tiene una semejanza con la muerte, pero, en cuanto que hay todavía posibilidad de recuperar la vida, es semejante a la enfermedad, que conduce a la muerte, pero que puede ser curada[63].

La noción de *similitudo* se aplica también a los sacramentos, aunque, cabe notar desde ya, es más frecuente encontrar que allí se hable de *repraesentatio* o *repraesentare* (a lo que nos referiremos más adelante) o de *signum* o *causa* (que son razones propias que entran justamente en la definición de sacramento). De todas maneras, el Aquinate sostiene que la santificación del hombre debe adecuarse al modo propio de ser del hombre, es decir, ser racional. Y, como la actividad racional tiene origen en la

[62] Cf. *In II Sent*. d. 30, q. 2, a.2, c. Así también Jesucristo fue concebido en el seno de la Virgen María en la semejanza de la especie humana: cf. *ST* III, q. 32, a. 3, ad 1m.
[63] Cf. *In II Sent*. d. 43, q. 1, a. 2, ad 5m.

actividad sensitiva, es conveniente que la santificación del hombre se realice por medio de semejanzas sensibles[64].

Santo Tomás usa también el término *similitudo* cuando habla del amor y de la amistad. «La semejanza es, propiamente hablando, causa del amor»[65], dice el Aquinate, y esto se puede entender de dos modos:

- como dos entes que tienen la misma cualidad en acto, y en esto se funda el amor de benevolencia o de amistad[66];
- o como dos entes de los cuales uno tiene una cualidad en acto y el otro, en potencia; de esta segunda manera, quien ama aquello que no tiene, ya tiene una semejanza con aquello que ama, en cuanto que está en potencia de tenerlo[67].

Claramente, las procesiones divinas, por las que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, guardan una relación analógica con la semejanza de generación y de amor. Por lo tanto, la palabra *similitudo* se aplica también allí, guardando siempre las debidas purificaciones que un término debe sufrir antes de ser aplicado a Dios en razón de la simplicidad divina.

El amor, además, puede ser de amistad o de concupiscencia. Entre estos dos tipos de amor media una diferencia importante: en el primero, el amigo ama al amigo como a sí mismo, y se siente atraído por el amigo como por sí mismo, ya que la semejanza hace en cierta manera de los dos uno. La semejanza se define fundamentalmente como 'uno en la cualidad' y esto se da en la amistad perfecta cuando la semejanza es máxima a causa de la virtud[68]. En el amor de concupiscencia, en cambio, se desean las cosas

[64] Así, el Bautismo, en cuanto que se hace con agua, tiene una semejanza sensible con la purificación espiritual que realiza. Sin embargo, como ya hemos hecho notar, en ámbito sacramental no es tan común hablar de *similitudo* como de los otros términos ya mencionados, o sea, *signum*, *causa*, *repraesentatio* o *repraesentare*: cf. *In IV Sent*. d. 1, q. 1, a. 1, qc. 1, c.

[65] «Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris». *ST* I-II, q. 27, a. 3, c.; cf. *In III Sent*. d. 27, q. 1, a. 1, ad 3m.

[66] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 3, c.

[67] Cf. *ST* I-II, q. 27, a. 3, ad 3m.

[68] Cf. *In VIII Ethicorum* l. 8, 162-170.

exteriores a nosotros mismos en cuanto que nos son útiles o deleitables, es decir, el movimiento no es desde nosotros hacia el otro, hacia el amigo, sino que es desde lo que consideramos útil o deleitable hacia nosotros. La semejanza entre personas, si hay sólo amor de concupiscencia, no es causa de unión, sino a veces de odio. Por ejemplo, dos personas afectadas por el vicio de la soberbia son semejantes, pero al mismo tiempo esa semejanza es causa de división, en cuanto que uno al otro se roban la gloria que cada uno querría para sí[69]. La perfecta unidad según la semejanza, entonces, se da en el amor de amistad[70].

Otro contexto importante está dado por la noción de 'imitación' e 'imagen'. Santo Tomás sostiene que la imitación se puede considerar desde dos puntos de vista: o bien desde aquello en lo cual se da la imitación (una cualidad o una forma significada por modo de cualidad), o bien desde las cosas que se imitan[71]. En todo caso, dado que hay una cualidad compartida, hay una relación de semejanza.

Para que haya verdadera imitación, santo Tomás pone algunas condiciones: que la adecuación sea según la cualidad o según una proporción, y que la cualidad compartida sea signo expreso y próximo de la naturaleza y especie de la cosa imitada. Santo Tomás pone el ejemplo de una cosa que imitara a otra en la blancura. Es claro que no se diría que una es imagen de la otra por ello, sino que haría falta algo más, o bien la figura de la otra cosa, o alguna cualidad que manifieste claramente que una cosa se refiere a otra. Y aquí entra en juego la noción de signo en el sentido más simple de la acepción, en cuanto se trata de una cosa que está en lugar de otra, y que se llega al conocimiento de la otra por medio de ésta. La cualidad compartida entre la imagen y el ejemplar, entonces, tiene que ser tal que permita llegar al ejemplar a través de la imagen, es decir, tiene que ser específica.

Desde las cosas que se imitan, en cambio, santo Tomás considera la imitación con respecto al orden, es decir, cuál de las dos cosas es anterior y

[69] Cf. *In Ioannes* XV, l. 4, 2036.
[70] Cf. sobre este tema PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J.-J.: *«Amor es nombre de persona». Estudio de la interpersonalidad del amor en santo Tomás de Aquino*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 2001, pp. 369-386 y 489-496, entre otros pasajes.
[71] Cf., para la noción de 'imitación' en general, *In I Sent*. d. 28, q. 2, a. 1, c.

cuál es posterior, o bien, cuál imita a cuál. La anterior se llama 'ejemplar', la posterior, en cambio, 'imagen'. Entonces, la relación de imitación no es bidireccional, salvo, como dice el Aquinate, hablando abusivamente: la imagen imita al ejemplar, pero el ejemplar no imita a la imagen. Ambos se podrían decir entre sí semejantes, pero es uno, el ejemplar, el modelo del cual se toma la cualidad compartida y es otra, la imagen, la cual es hecha a semejanza del ejemplar[72].

Una noción estrechamente relacionada con la de 'imagen' es la noción de 'vestigio'. Santo Tomás las distingue de la siguiente manera: «La imagen, en efecto, representa según la semejanza de la especie, como ya hemos dicho; el vestigio, en cambio, representa por modo del efecto que así representa su causa, que sin embargo no alcanza a ser una semejanza de la especie; en efecto las impresiones que quedan del movimiento de los animales, se dicen vestigios, y del mismo modo las cenizas se dicen vestigio del fuego, y la desolación de la tierra, el vestigio de un ejército hostil»[73]. Por lo tanto, mientras que la imagen se dice tal según una semejanza en la

[72] Las nociones de 'imagen' y de 'semejanza' están estrechamente ligadas. Sin embargo, como hemos notado, no son nociones simplemente intercambiables: la razón de la imagen incluye la semejanza pero la razón de semejanza no incluye necesariamente la de imagen. Esta situación puede darse cuando la cualidad compartida entre las cosas semejantes no es tal que una llegue a ser signo próximo y expreso de la naturaleza y especie de la otra y, por lo tanto, no llegue a ser 'imagen' de la otra. Esta situación puede observarse cuando la semejanza se da en algo que es anterior o más común que la naturaleza de la especie de la cosa, como cuando hay una semejanza entre dos cosas en cuanto al género o sus propiedades (como un caballo puede decirse semejante a un perro en cuanto a su animalidad, pero no en cuanto a su específica naturaleza canina), o bien cuando la semejanza se da en algo posterior y menos común que la naturaleza de la especie de la cosa, como cuando hay una semejanza en los accidentes que se siguen de los principios de un individuo (como cuando un perro puede decirse semejante a un asno por tener orejas grandes, lo cual no depende de la naturaleza de la especie canina). En estos dos casos hay semejanza pero no hay relación de imitación. Para que una semejanza implique las nociones de imagen y de ejemplar, entonces, tiene que mediar una imitación específica, o, al menos, según algún accidente propio de la especie, y no genérica o meramente accidental. Cf. *ST* I, q. 93, a. 1, c., *ST* I, q. 93, a. 2, c. e *In II Sent*. d. 16, q. 1, a. 4, c.

[73] «Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus». *ST* I, q. 93, a. 6, c.

especie, el vestigio se dice tal por un efecto que remite a la causa. En ambos casos santo Tomás usa la expresión *repraesentat*. Aunque aquí se la toma en un sentido no problemático –se entiende perfectamente qué quiere decir sin entrar en mayores precisiones–, esto nos permite adelantar que la noción de *repraesentatio* está íntimamente ligada a la de *similitudo* y, entonces, conviene que sea tratada una vez dilucidado el sentido del término 'semejanza'.

Un último contexto está dado por la noción de 'Idea' divina[74]. Aquí se aplican inmediatamente las nociones de 'ejemplar' y de 'imagen'. Las Ideas divinas son las infinitas participabilidades de la esencia divina[75], que funcionan como principio del conocimiento divino sobre las cosas y principio del ser de las mismas cosas: la ciencia de Dios es, de hecho, especulativa y, al mismo tiempo, factiva[76]. Estas Ideas son los ejemplares de

[74] «necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim graece, latine *forma* dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. *Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente*. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. *In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris*. Et haec potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae». *ST* I, q. 15, a. 1, c. El subrayado es nuestro.

[75] «Ipse [Deus] enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis». *ST* I, q. 15, a. 2, c.

[76] Cf. *ST* I, q. 14, a. 8, c., *ST* I, q. 14, a. 16, c. y *ST* I, q. 15, a. 1, c. Cabe aclarar que, dada la simplicidad divina, el acto de ser, el acto de entender y la propia esencia son la misma divinidad, es decir, no hay distinciones reales entre una cosa y otra: cf. DELGADO, G. H.: *La verdad del futuro contingente en la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la ciencia y providencia de Dios, en comparación con la de Duns Escoto y Guillermo de Ockham*. Leberit, Roma, 1998, pp. 252-276.

las cosas, a medida de los cuales las cosas son creadas y se pueden llamar 'imágenes' de aquellas[77]. Como ejemplo, salvando las distancias, sirve el de un arquitecto que proyecta una casa y la hace a medida de su idea.

Encontramos así que hay en Dios semejanzas de todas las cosas, pero no según su ser natural, sino inteligible. He aquí otro punto interesante: la existencia según un ser inteligible no implica ni dualidad en Dios (puesto que las ideas se identifican realmente con Él mismo) ni tampoco imperfección (dado que no existen según el ser natural de las cosas). Las Ideas son ejemplares, y, por lo tanto, incluyen todo lo que compete a las cosas creadas en modo eminente y perfecto. Por lo tanto, esta noción de 'ser inteligible' no implica, en primera instancia, ningún defecto. Al contrario, denota una cierta perfección.

c) Los vocablos repraesentare *y* repraesentatio

Ni la noción de *repraesentatio* ni el verbo *repraesentare* aparecen muchas veces en la obra de santo Tomás. El Aquinate usa la primera unas 170 veces, mientras que el segundo aparece 677 veces[78]. Es muy poco en comparación con la cantidad de veces que usa *conceptio* (1110 veces), *conceptum* (1378 veces), *intentio* (3616 veces), *similitudo* (5660 veces) o *species* (14066 veces)[79]. Se ve a primera vista que no es un concepto central de su teoría del conocimiento, aún más si se tiene en cuenta que en varias oportunidades lo utiliza en otros contextos. Sin embargo, no sólo por la suerte que estos términos han tenido en la historia del pensamiento o por el uso que han hecho los intérpretes actuales de santo Tomás de los mismos, sino también por el contenido que puedan aportar para pensar rectamente en

---

[77] Cf. RENAULT, L.: *L'assimilation du connu au connaissant dans la tradition aristotélicienne et sa critique par Guillaume d'Ockham*, en BOULNOIS, O. *et al.*: *Le contemplateur et les idées*. Vrin, Paris, 2002, pp. 174-177.

[78] La palabra *repraesentativum*, a su vez, apenas aparece 33 veces.

[79] Consideramos en esta estadística las veces que un término aparece en las obras auténticas, de probable y de dudosa autenticidad, y también las declinaciones o conjugaciones del mismo término (por ejemplo, las 1378 veces que atribuimos al término *conceptum* incluyen las veces que aparece conjugado el verbo *concipere*) según los recursos electrónicos que ofrece el *Index Thomisticum*, a través del buscador de términos: http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age.

qué modo se puede hablar de representaciones mentales en la teoría del conocimiento del Aquinate, nos parece importante precisar su uso y su contenido dentro de su obra.

Quizás la definición de *repraesentare* más clara que aparece en las obras de santo Tomás esté dada en las *Quaestiones de Veritate*. El texto dice así: «Representar algo es contener una semejanza de ello. Por otra parte, la semejanza de una cosa es doble: una, que es factiva de la cosa (como las que se encuentran en el intelecto práctico); y a través del modo de esta semejanza el primero puede representar al segundo; otra, que es recibida desde la cosa de la cual es semejanza, y a través de este modo lo posterior representa a lo primero, y no al revés»[80].

El Aquinate pone aquí de manifiesto que la relación de semejanza y la relación de representación son muy cercanas. Coinciden en cuanto que, donde hay representación, hay semejanza, ya que representar es contener una semejanza. Pero, como en el caso de la 'imagen' y el 'ejemplar', la relación de representación no parece ser convertible, es decir, no se dice de los dos términos de la relación que sean 'representaciones'. El representar, entonces, implica un orden unidireccional[81].

Santo Tomás, como se desprende del texto apenas citado, distingue dos tipos de semejanza que demarcan, a su vez, dos modos de representar:

---

[80] «Ad secundum dicendum, quod repraesentare aliquid est similitudinem eius continere. Duplex autem est rei similitudo: una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico, et per modum huius similitudinis primum potest repraesentare secundum; alia autem est similitudo accepta a re cuius est, et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso». *De Ver*. q. 7, a. 5, ad 2m. El contexto de la cuestión y del artículo es plenamente teológico. Santo Tomás está estudiando el 'libro de la vida', y discurre y define términos para tratar la presciencia divina. Tratar este tema excedería los límites de nuestra investigación. Nosotros tomamos la definición de *repraesentare* –es la más completa que hemos encontrado en los escritos del Aquinate– e intentaremos completarla con algunos otros contextos de donde se puedan extraer otras conclusiones.

[81] Esto lo han visto claramente J. E. Brower y S. Brower-Toland y P. King: cf. BROWER, J. E. *et al*.: *Aquinas on Mental Representation*, p. 224, n. 48; KING, P.: *Rethinking Representation*, p. 83.

- semejanza factiva de la cosa: como aquella que se da en el intelecto práctico del arquitecto que proyecta una casa y la casa misma una vez construida[82];
- semejanza recibida de la cosa: como aquella que una cosa recibe de otra, como las impresiones que un agente deja en alguna cosa, o como la semejanza de una cosa que se da en el intelecto especulativo, la cual proviene de esa misma cosa.

d) Diversos usos de los términos repraesentare *y* repraesentatio

Santo Tomás utiliza los vocablos *repraesentare* y *repraesentatio* en diversos contextos. Presentaremos un panorama de ellos, señalando las relaciones con el concepto de *similitudo*.

Dice santo Tomás que «el poeta usa metáforas a causa de la representación, pues la representación es naturalmente deleitable para el hombre. Pero la teología usa metáforas a causa de la necesidad y la utilidad»[83]. La poética, junto con la teología, es un primer ámbito en el que la noción de representación es usada.

---

[82] Cabe notar que hay una evolución en el pensamiento de santo Tomás en este punto. En el *Comentario a las Sentencias* no considera que las formas factivas sean representación de la cosa que será hecha: «Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut repraesentatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus; et tunc veritas conceptionis praesupponit entitatem rei sicut propriam mensuram, ut dicitur in *Meta*.; et per modum hujusmodi conceptionum se habent locutiones, quae causa significationis tantum proferuntur. Alio modo *conceptio animae non est repraesentativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum*, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei; et veritas hujus conceptionis non praesupponit entitatem rei, sed praecedit ipsam naturaliter quasi causa, etsi simul sint tempore: et ad hunc modum se habent verba praemissa, quia sunt significantia et factiva ejus quod significatur. Unde veritas et significatio hujus locutionis praecedit naturaliter entitatem rei quam significat, et non praesupponit ipsam, quamvis sit simul cum ipsa tempore, sicut causa propria cum proprio effectu». *In IV Sent*. d. 8, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 1m. El subrayado es nuestro.

[83] «Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est». *ST* I, q. 1, a. 9, ad 1m.

La representación poética (o artística en general) se apoya sobre algo verdadero para hacer presente algo que actualmente no es tal. Ni el actor es verdaderamente aquella persona a la que representa al actuar ni la pintura de un caballo es un caballo real, pero el actor es un verdadero actor y la pintura, una verdadera pintura[84]. Y así también sucede con las estatuas[85] y con las fábulas, las cuales contienen un sentido verdadero y deleitable, representan algo útil y sirven para introducir a todo tipo de hombres al conocimiento del bien por medio de representaciones literarias[86].

Santo Tomás también señala en el texto que hemos citado que, así como la poética se sirve de la metáfora para representar cosas deleitables, así también la teología usa metáforas, pero a causa de la necesidad y la utilidad. Efectivamente, cuando da esta respuesta, santo Tomás está estudiando si la Sagrada Escritura debe usar metáforas o no. La respuesta es positiva, ya que la Sagrada Escritura se propone a todos, y, por medio de metáforas corporales, el conocimiento de Dios se hace accesible a todos[87]. La verdad divina en su integridad excede ampliamente la capacidad humana de conocer. Por lo tanto, las representaciones sensibles son útiles para conocer al Creador[88].

Otro contexto en el cual santo Tomás usa las nociones que estamos estudiando es cuando habla de los signos y, más específicamente, de los sacramentos. En cuanto a los signos, dice santo Tomás que «toda

[84] Así, el actor en el teatro representa a otro y, en cuanto que no es realmente aquel que representa, hay cierta falsedad en lo que hace; pero esto no implica que lo que hace sea falso absolutamente, puesto que si logra hacer las veces de un personaje que no es él mismo, significa que él es un verdadero actor, como la pintura de un caballo no es un verdadero caballo, pero tampoco es una pintura falsa en cuanto pintura: cf. *In IV Sent*. d. 16, q. 4, a. 1, qc. 1, c.; *ST* I, q. 29, a. 3, ad. 2m.; *De Ver*. q. 1, a. 10, ad 5m.; *In X Ethicorum* l. 7, 28-40.

[85] Cf. *De Ver*. q. 8, a. 5, c.

[86] Cf. *In I Timotheum* IV, l. 2, 151-152 e *In I Posteriorum Analyticorum* l. 1, 75-123.

[87] Cf. *ST* I, q. 1, a. 9, c.

[88] Cf. *ST* I-II, q. 101, a. 2, ad 2m. e *In I Sent*. d. 8, q. 2, a. 3, ad 2m. Por ejemplo, los elementos que estaban en el Arca, es decir, las tablas de la Ley, la vara de Aarón y el maná, representan respectivamente la sabiduría, el poder y la vida, tres elementos fundamentales en las cosas humanas. A la vez, estos tres elementos representan tres atributos divinos, a saber, la sabiduría, la potencia y la bondad, esta última en el maná que recuerda la misericordia que el Señor tuvo con su Pueblo en el desierto: cf. *ST* I-II, q. 102, a. 4, ad 6m.

representación se hace a través de algunos signos»[89]. Los signos desempeñan una función importante en la relación de representación. La pintura significa la cosa pintada, y así también la fábula significa una enseñanza de vida. Pero santo Tomás, en el contexto en el cual afirma que toda representación se hace a través de algunos signos, está refiriéndose a la relación entre el sacrificio interior y el exterior, y la idea fundamental es cómo el sacrificio exterior tiene que representar –y, en este caso, significar– el sacrificio interior. De allí que, antes de hacer extensiva la afirmación de que toda representación se hace por medio de signos, convendrá recordar el contexto preciso de donde proviene.

Entre los signos vinculados estrechamente con la representación, los sacramentos ocupan un lugar privilegiado. En los sacramentos hay signos sensibles ordenados a significar y causar un efecto espiritual. Para confeccionar un sacramento, se requiere que los signos sensibles sean adecuados al efecto espiritual que representan. De allí que en el Bautismo se use agua, que por excelencia sirve para limpiar las cosas materiales, para representar el efecto de este sacramento, o sea, la limpieza espiritual[90]. Además, en el Bautismo de inmersión «la figura de la sepultura de Cristo es representada más expresamente, y por esto este modo de bautizar es más común y alabable; pero en los otros modos de bautizar es representada diversamente (aunque no tan expresamente) pues, de cualquier modo que se haga una ablución, el cuerpo del hombre o alguna parte suya se pone debajo del agua, como el cuerpo de Cristo fue puesto bajo tierra»[91].

Los sacramentos, entonces, representan y causan su efecto. No abundamos más en esta cuestión. Sólo hacemos notar que, entre la representación sacramental y el efecto espiritual representado, se guarda una

[89] «Et omne exterius sacrificium ordinatur ad repraesentandum illud [sacrificium interium]; unde Augustinus dicit, Quando offers hoc exterius, est ut repraesentes animum tuum Deo. Sed quia omnis repraesentatio fit per aliqua signa, inter quae primatum tenent verba, ideo inter sacrificia videtur praeeminentiam habere sacrificium laudis». *In psalmos* XXVI, 6.

[90] Cf. *CG* IV, 59.

[91] «Ad secundum dicendum quod in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi: et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi repraesentatur aliquo modo, licet non ita expresse: nam, quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars eius, aquae supponitur, sicut corpus Christi fuit positum sub terra». *ST* III, q. 66, a. 7, ad 2m.

cierta semejanza. Los elementos que se usan en los sacramentos no son azarosos ni arbitrarios, sino que están vinculados intrínsecamente por algunas semejanzas con el efecto que se quiere causar.

En los casos que hemos mencionado, aparece un tercer tipo de representación: la representación por modo de significación. Dentro de este tipo, cabe destacar que los sacramentos no son simplemente signos, sino también causa, y, por lo tanto, aquello que significan se hace presente por medio de ellos. De todas maneras, este nuevo tipo de representación que hemos analizado puede ser agregado a los otros dos que hemos visto antes, la representación factiva y la representación por una semejanza recibida de la cosa.

e) Representación, semejanza y conocimiento

Un texto de santo Tomás puede ayudarnos a profundizar las características de la representación en el ámbito del conocimiento: «La semejanza mutua de dos cosas puede ser observada doblemente. De un modo, según la conveniencia en la naturaleza, y tal semejanza no se requiere entre el cognoscente y lo conocido; es más, vemos a veces que, cuanto tal semejanza es menor, tanto el conocimiento es más nítido. Así, la semejanza que hay entre la semejanza del intelecto y la piedra es menor que la que se da en el sentido (ya que es más distante de la materia) y, sin embargo, el intelecto conoce más nítidamente que los sentidos. De otro modo, en cuanto a la representación; y esta semejanza se requiere del cognoscente a lo conocido. Aunque la semejanza de la creatura con Dios sea mínima según la conveniencia en la naturaleza, sin embargo es máxima según que la esencia divina representa expresísimamente la creatura, y por esto el intelecto divino conoce la cosa de modo óptimo»[92].

[92] «Ad nonum dicendum quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi: uno modo secundum convenientiam in natura, et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum, immo videmus quandoque quod quanto talis similitudo est minor tanto cognitio est perspicacior, sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem quam illius quae est in sensu cum sit magis a materia remota, et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus; alio modo quantum ad repraesentationem, et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima

Vemos, entonces, que Santo Tomás distingue dos tipos de semejanza, según la conveniencia en la naturaleza y según la representación. La primera supone compartir la misma naturaleza del mismo modo, es decir, si una cosa es material, será semejante según la conveniencia en la naturaleza con otra cosa material de la misma especie, como se puede decir que el hijo es semejante al padre en la misma especie biológica. Si pusiéramos este ejemplo en conexión con la noción de 'imitación', diríamos que el hijo es 'imagen' del padre, mientras que el padre es el 'ejemplar'. Si lo pusiéramos en relación con las representaciones factivas, recibidas o significativas, podríamos decir que el hijo representa al padre en cuanto ha recibido de él una semejanza, pero no podríamos decir que el padre representa al hijo –no es posible aseverar que el padre haya pensado como sería su hijo antes de engendrarlo, es decir, no lo moldeó según ninguna semejanza presente en su intelecto práctico.

El segundo tipo, la semejanza según la representación, es, según el Aquinate, necesario para el conocimiento. Difiere radicalmente de la semejanza según la conveniencia en la naturaleza en cuanto que no hay una misma naturaleza realizada del mismo modo: la semejanza que se da en el intelecto (sea práctico o especulativo) no comparte el modo de ser material de las cosas en la naturaleza. Es una semejanza no según su ser natural, y cuanto más dista de éste, más profundo es el conocimiento que implica.

En este punto, M. Tweedale critica a santo Tomás diciendo que su concepto de *similitudo* intencional encierra un distanciamiento entre la forma en la cosa y la forma en el intelecto, ya que entre las dos no se da una identidad en las cualidades. El modo de realizarse es distinto y, entonces, sus cualidades son distintas. Según él, santo Tomás tendría que haber desarrollado una teoría de la representación que distinguiese las dimensiones ontológicas del contenido de la misma, como se dio más adelante en otros autores escolásticos[93]. Este autor tiene razón en cuanto que la misma forma se realiza de dos modos diversos en la cosa y en el intelecto. Pero eso no va en desmedro de la semejanza, ya que, justamente, según santo Tomás, la semejanza según la representación, cuanto más se aleja del

similitudo secundum hoc quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam, et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit». *De Ver*. q. 2, a. 3, ad 9m.

[93] Cf. TWEEDALE, M.: *Representation in Scholastic Epistemology*, pp. 70-78.

ser natural, permite que el cognoscente tenga un mejor conocimiento de la cosa.

Así, la semejanza de una cosa en la imaginación es más cercana al ser natural de la cosa que la semejanza que se da en el intelecto (una semejanza que, justamente, ha sido abstraída de toda materia individual), pero la del intelecto provee un conocimiento más profundo de la cosa que la de la imaginación. Mientras que la imaginación se detiene en los aspectos materiales o cualitativos de las cosas, el intelecto penetra en su inteligibilidad más profunda, pues apunta al aspecto esencial de cada cosa. La semejanza en el plano intelectual no es en las cualidades, sino en la esencia (o cualidad como diferencia sustancial), y de allí que, siguiendo el razonamiento de Tweedale, aunque la forma en el intelecto y la forma en la cosa tuvieran distintas cualidades en cuanto a su modo de ser, conservarían todavía la semejanza intencional necesaria para el conocimiento.

En su detallado estudio, J. E. Brower y S. Brower-Toland exponen una interpretación de esta situación algo diferente. Según estos autores, la posesión intencional de una forma sólo consiste en que la mente posea una representación de ella[94]. El concepto de representación que usan se opone al de semejanza en cuanto que el primero es unidireccional, mientras que el segundo es bidireccional[95]. Esta misma noción se opone también al concepto de 'identidad formal', ya que, si los conceptos o las *species*[96] son siempre cualidades, sólo podrían ser idénticos a otras cualidades. Como sabemos que los conceptos pueden representar las quididades de las cosas, y los conceptos sólo pueden ser formalmente idénticos a las cualidades, no podría haber identidad formal entre los conceptos y las cosas[97]. Que ellos representen una u otra cosa depende de la determinación que conlleve cada uno de ellos.

A nuestro entender, una oposición entre los conceptos de 'semejanza' y 'representación' no es admisible, pues la representación cognitiva *es* un tipo de semejanza. Por otra parte, el hecho de que los conceptos (o las

---

[94] Cf. una posición semejante en PANACCIO, C.: *Mental Representation*, pp. 353-354.
[95] Cf. BROWER, J. E. *et al.*: *Aquinas on Mental Representation*, pp. 224, n. 48 y 225-226 .
[96] Estos autores identifican la *species* y el concepto en su exposición en razón del uso actual de estos términos: cf. *Ibid.*, p. 194, n. 2.
[97] Cf. *Ibid.*, pp. 217-218.

species) sean cualidades no impide que puedan ser formalmente idénticos a la quididad de la cosa conocida: una cosa es el plano ontológico y otra el plano noético. La diferencia entre la semejanza según la naturaleza y la semejanza según la representación da la respuesta a esta situación: se trata de una misma forma compartida pero realizada diversamente.

Podemos ver que la semejanza según la naturaleza y la semejanza según la representación delimitan dos ámbitos diversos, ya que la primera implica una conveniencia en el ser material de la cosa, y la otra no. La conveniencia en el ser que no es material se llama 'inmaterial'. Además, en cuanto que la representación se contrapone a la conveniencia según la naturaleza, se puede decir que el ser de la representación, por oposición al ser natural, podría ser llamado 'espiritual' o 'intencional'[98]. El ser natural es el ser que la cosa tiene en sí misma: para un animal, su ser natural es su ser material, para un ángel, en cambio, su ser natural es su ser inmaterial[99].

Cabe agregar que, entre un tipo de semejanza y el otro hay grados, ya que la imaginación se sitúa entre los dos tipos puros de semejanza. En la imaginación hay una semejanza en el ser material de la cosa, en cuanto que allí aparece la cosa según sus cualidades individuales, pero también hay una cierta inmaterialidad, en cuanto que no hay en la imaginación una cosa que tenga peso y demás atributos propios de la materialidad. De la imaginación resulta un tipo de conocimiento menos profundo que el intelectual, ya que en ella no se encuentra un tipo puro de semejanza según la representación.

Una gradación semejante puede encontrarse entre el intelecto humano, el angélico y el divino. En el caso del hombre, las semejanzas según la representación son recibidas de las cosas; en el caso de los ángeles, son recibidas desde Dios (aún para representar las cosas materiales); y en el intelecto divino dichas semejanzas no son recibidas, sino que son factivas de las cosas. Es decir, no son 'imágenes', sino 'ejemplares'. Por lo tanto, hay diversos grados en la inmaterialidad de acuerdo a los distintos tipos de conocimiento. Cuanto mayor es la inmaterialidad, más perfecto es el conocimiento. Por eso en las cosas materiales privadas de conocimiento, no

[98] Cf. *De Spir. Creat*. a. 1, ad 11m.
[99] Cf. *In I De Anima* IV, 1-36. Sin entrar en mayores discusiones, usamos ser 'intencional' como opuesto a natural. Sobre este término volveremos hacia el final de este capítulo.

hay inmaterialidad alguna. Por el contrario, donde el conocimiento es absolutamente perfecto, que es el caso de Dios, la inmaterialidad es máxima. Por esto, nos parece que (retomando la descipción de C. Panaccio con la cual abrimos esta sección) los términos *repraesentatio* y *similitudo* están efectivamente unidos, pero en una unión tal que el primero es un tipo del segundo, el tipo necesario para el conocimiento. Esta situación podría graficarse de la siguiente manera:

Semejanza según la convenicencia en la naturaleza	**Tipo de conocimiento**	**Semejanza según la representación**
(Máximo)	(Cosas en su ser natural)[100]	(Inexistente)
Se conserva la apariencia sensible e individual	Conocimiento sensible	Semejanza inmaterial de lo sensible
La materialidad aparece universalizada	Conocimiento intelectual humano	Inmaterialidad abstraída
Mínima	Conocimiento angélico	Inmaterialidad recibida desde Dios[101]
Inexistente	Conocimiento divino	Máxima

Aún nos queda un punto por tratar. La simplicidad divina impide decir que las Ideas divinas fueran alguna especie de ‘creatura’ que luego sería conocida por Dios y ordenada según su Sabiduría. Es decir, evitamos hablar de cierta dualidad en el conocimiento, o sea, suponer dos tipos de existencia de una misma cosa, una en el ser material o natural, otra en el ser inmaterial o intencional y que, conocida la segunda, se pasara al conocimiento de la primera. En Dios resulta claro que esto es así, sobre todo porque sus Ideas

[100] Evidentemente, aludimos a las cosas en su ser natural solamente para completar el cuadro, en modo alguno las tratamos como si constituyeran un tipo de conocimiento.
[101] Cf. *In I Sent*. d. 37, q. 4, a. 1, c.

son factivas de la realidad[102]. En este sentido, las producciones del intelecto práctico se asimilan, si bien remotamente, a este modo de obrar[103].

Pero, ¿qué pasa en el intelecto especulativo humano? ¿Acaso tendríamos que hablar de una cierta dualidad, es decir, de la recepción de una forma abstraída que, existiendo en nuestro intelecto, duplicaría la realidad?

Dice santo Tomás que «algo es conocido según que es representado en el cognoscente y no según que existe en el cognoscente. La semejanza que existe en la potencia cognoscitiva no es principio de conocimiento de la cosa según el ser que tiene en la potencia cognoscitiva, sino según la relación que tiene con la cosa conocida. Y de allí es que la cosa no sea conocida a través del modo en el que la semejanza de la cosa tiene ser en el cognoscente, sino que es conocida a través del modo en el que la semejanza que existe en el intelecto es representativa de la cosa; y por esto, aunque la semejanza en el intelecto divino tenga ser inmaterial, sin embargo es también principio del conocer acerca de las cosas materiales y singulares, porque es semejanza de la materia»[104].

[102] Remitimos al capítulo 1, apartado 3.c), para ver las diferencias que hay entre la posición de santo Tomás y la del beato Juan Duns Escoto; cf., para una visión complementaria, NOONE, T. B.: *Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation*, «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 307-324.

[103] El tema de las Ideas divinas es parte del conocimiento analógico que tenemos sobre Dios. Nosotros conocemos en primer lugar las ideas del intelecto práctico que, por analogía, atribuimos a Dios. Además, se trata de un lenguaje platónico del cual santo Tomás se sirve para expresar las infinitas participabilidades de la Esencia divina. Así, se ve más claro que no se trata de 'cosas' en la mente divina, sino que, en última instancia, se reducen a su simplicidad y a su infinita Sabiduría.

[104] «Ad decimumseptimum dicendum quod hoc modo aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum et non secundum quod est in cognoscente existens: similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente res cognoscitur sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae est etiam principium cognoscendi materialia et ita singularia». *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 17m.

Es claro, entonces, que la representación no hace conocer en cuanto que lo conocido existe 'materialmente' en el cognoscente; es decir, para conocer una piedra no hace falta tener una pequeña piedra en el intelecto. Lo importante para el conocimiento es que en el intelecto haya una semejanza de la cosa conocida, que esta semejanza sea inmaterial, y que dé a conocer la cosa en cuanto que tiene una relación intencional con ella. Pareciera que no es tan importante gnoseológicamente cómo existe la semejanza en el intelecto cuanto la relación que guarda con la cosa de la cual es semejanza.

Éste es un punto fundamental: una cosa no es conocida en cuanto que existe en el cognoscente, sino en cuanto que en él es representada. Sin embargo, aún hemos dicho poco sobre el estatuto ontológico de esta representación. La verdadera respuesta sobre la duplicación o no de la realidad no la podemos dar todavía aquí, si bien hemos hecho un esbozo. Para llegar a una respuesta adecuada convendrá estudiar aquellos momentos que se dicen representaciones, esto es, la *species* y, fundamentalmente, la tríada *conceptio – verbum – intentio*.

3. La *species* como *similitudo rei cognitae*

La especie inteligible es una semejanza de la cosa conocida que está en el intelecto[105]. A partir de esta afirmación podemos indagar una serie de cuestiones respecto de la *species*, como en qué sentido se dice semejanza, cuál es la relación que guarda con la cosa conocida y cómo se aplican a ella los conceptos de 'imagen' y 'representación'. Por último, afrontaremos la cuestión de si la *species*, en cuanto que es un medio de conocimiento y no lo conocido, hace que el conocimiento sea mediato, o, en cambio, permite que sea inmediato.

a) Similitudo *y* species

La semejanza es una relación por la que una cosa se dice semejante a otra en cuanto que comparte con ella una misma cualidad (o también pasión). Esta misma cualidad puede ser accidental o sustancial, según que

[105] Cf. *ST* I, q. 14, a. 2, ad 2m.

modifique a la sustancia como un modo de ella o la determine específicamente.

Estos tipos de cualidad, por otra parte, son los que se encuentran realizando la relación de semejanza entre la cosa y la *species* inteligible que hay en el intelecto. La semejanza no es igual a la que se da entre las cosas y las Ideas divinas. Los órdenes, en primer lugar, están invertidos: la *species* no es el ejemplar de la cosa, y tampoco la *species* es una semejanza según la representación factiva de la cosa (como la Idea divina), sino según la representación recibida desde ella.

La *species* es, entonces, una semejanza según la representación recibida desde la cosa conocida. En este sentido, la cosa causa la *species*[106]. Esto sucede con la *species* sensible en el sentido, donde el influjo causal formal es evidente. Los sensibles en acto en cualquiera de los tipos que puedan darse provocan un cambio en el medio, una inmutación, por la cual su semejanza se transmite por éste hasta los sentidos. En los sentidos hay una graduación de inmutaciones: no es la misma la inmutación que se da en el tacto –que es más física– que la que se da en la visión, que es más inmaterial. Sin embargo, en cuanto que todavía estamos en el plano del conocimiento sensible, ambos tipos de inmutaciones se dan siempre: la *species* sensible, en efecto, influye sobre el órgano físicamente y por ello influye sobre la potencia sensitiva.

En el caso del intelecto, por la continuidad que hay entre el conocimiento sensible y el intelectual, la especie también se dice causada por la cosa[107]. Es evidente que no es la misma situación que la que se da en

[106] «Illa [similitudo] enim quae est in intellectu nostro est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum agendo per prius in sensum; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi, et ideo res quae agit in animam nostram agit solum per formam; unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit est tantum similitudo formae». *De Ver*. q. 2, a. 5, c. Curiosamente, G. Rabeau advierte que «Saint Thomas ne dit pas que la forme intelligible est similitude de la chose parce qu'elle en vient, mais parce qu'elle me la fait connaître». RABEAU, G.: *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*. Vrin, Paris, 1938, p. 45. Nosotros estudiaremos la función cognoscitiva de la *species* al tratar el tema del objeto del conocer humano. Ahora solamente indagamos el origen de la semejanza.

[107] Cf. *Quodl*. VII, q. 1, a. 3, c.

el conocimiento sensible. La *species* inteligible está en potencia en la síntesis sensorial que es el resultado del influjo causal de la cosa sobre las potencias cognoscitivas sensibles y de la operación de estas potencias. Sólo por la acción abstractiva del intelecto agente, que participa su inmaterialidad a la *species*, ésta se vuelve inmaterial, universal o inteligible, lo que la hace proporcionada para ser recibida por el intelecto posible. En todo caso, el hecho es que, en cuanto que causada formalmente, depende de la cosa, de cuya esencia es una semejanza.

Esta *species* así recibida no se dice *impressa*. Santo Tomás no usa la noción de 'especie impresa' para hablar de la *species* inteligible. Él prefiere la expresión *species accepta*, es decir, 'especie recibida'. En general, el Aquinate reserva la expresión *species impressa* para hablar de otros modos de recibir una especie inteligible, como en el don de profecía, en el que las *species* son directamente dadas por Dios[108], o, más ampliamente, en todo caso en que se reciben desde Dios especies más perfectas que aquellas que el hombre por su propia virtud puede recibir[109]. Se ve que se trata de un procedimiento diverso del normal, que es a través de los sentidos. También habla de *species impressa* para referirse al influjo causal de las cosas sobre los sentidos, ya que la *species* que reciben los sentidos es del mismo género que la que es causada por la cosa. Esto no se puede decir del intelecto; en efecto, la *species* sensible que hay en la imaginación no puede imprimir la *species* inteligible en ningún modo, pues son de distinto género. Por esta razón es necesario el intelecto agente como virtud activa que prepare la *species*, haciéndola proporcionada al intelecto posible[110].

---

[108] Cf. *ST* II-II, q. 173, a. 2, c. y *ST* II-II, q. 173, a. 3, c.

[109] Cf. *De Anim*. a. 17, ad 4m.

[110] Cf. *De Spir*. *Creat*. a. 10, ad 17m. Véase, sin embargo, la siguiente cita: «Et quia naturalis cognitio est quedam similitudo diuine ueritatis menti nostre impressa, secundum illud Psalmi: *Signatum est super nos lumen uultus tui, Domine*, ideo dicit Augustinus, X De Trinitate, quod huiusmodi habitus cognoscuntur *in* prima *ueritate*». *Quodl*. VIII, q. 2, a. 2, c. Se podría resolver la aparente dificultad si se considera que la verdad, una vez conocida en el juicio, depende de Dios como de su fuente primera, y por ello se puede decir *impressa*; pero esto no implica que sea impresa por la cosa conocida.

De todo esto, cabe concluir que la *species* inteligible es una semejanza de la esencia de la cosa recibida desde los sentidos, según el influjo causal formal de la cosa[111].

b) Species*,* imago *y* repraesentatio

El hecho de que se diga que la *species intelligibilis* es una semejanza de la cosa conocida (en cuanto que comparte con la cosa la forma tomada como cualidad e incluye la materia universalizada[112]) nos pone delante de los distintos tipos de semejanza que hemos estudiado previamente y, particularmente, ante los dos tipos en los que nos hemos detenido más precisamente: la imitación y el representar.

Recordemos brevemente lo que hemos dicho sobre la noción de 'imitación':

- la relación de imitación implica una semejanza específica, o sea, una semejanza en la forma, en una proporción de ella o de algunos accidentes que se derivan de ella;
- los términos de la relación de imitación son el 'ejemplar' y la 'imagen', siendo el primero anterior a la segunda, y nunca al revés;
- no hay relación de imitación cuando la semejanza es genérica: en este caso, el efecto de la semejanza es un 'vestigio', incapaz de por sí de dar a concer la naturaleza de aquello que lo ha causado.

Pues bien, la semejanza que es la *species* inteligible, en cuanto que se le aplican estas nociones (lo cual pocas veces se encuentra en la obra de santo Tomás[113]), se podría asimilar analógicamente a la de 'imagen'.

[111] Cf. *Quodl*. VIII, q. 2, a. 2, c.
[112] Cf. *In III De Anima* II, 222-238.
[113] En su bien documentado estudio, A. Chuculate Pambo relaciona muy estrechamente las nociones de *similitudo* e *imago* con respecto a la *species intelligibilis*: cf. CHUCULATE PAMBO, A.: *Teoria tomista da "species intentionalis"*, pp. 225-229. G. Rabeau descarta prácticamente la posibilidad de hablar de la *species* como imagen, ya que considera que, cuando santo Tomás habla de *similitudo* y no de *imago*, excluye elípticamente la posibilidad de que esta *similitudo* sea una *imago*: cf. RABEAU, G.: *Species*. *Verbum*, pp. 46-47. En *ST* I, q. 35, a. 2, c. puede verse un ejemplo en la cual la noción de 'imagen' se

Efectivamente, hay una semejanza esencial entre la cosa y la *species*. La cosa, en cuanto fuente de esa semejanza, se diría 'ejemplar'; la *species* en cuanto que es una semejanza recibida de la cosa, se diría 'imagen'.

Más interesante es la relación entre la *species* y el fantasma. En efecto, la *species* es recibida desde el fantasma y el intelecto necesita de él para poder abstraer y recibir la *species* de la cosa. En este sentido, el fantasma es como un instrumento o como el fundamento de la operación intelectual. Además, una vez recibida y conservada la *species*, cuando el intelecto la vuelve a considerar, necesita de los fantasmas. En este caso puede decirse que el intelecto es causa eficiente del fantasma y también causa ejemplar. De hecho, el fantasma que se forma bajo el influjo causal del intelecto está hecho según la especie inteligible que hay en él, y por ello esta especie se puede llamar 'ejemplar' y el fantasma, 'imagen'[114].

En la obra del Aquinate hay más referencias al uso de la noción de 'representar' para la *species intelligibilis* que al uso de 'imagen'. Representar algo es tener una semejanza de ello según cierto orden. Así, hay dos tipos fundamentales de representación:

- semejanza factiva: es la semejanza intelectual que precede a la creación o construcción de una cosa (se puede asimilar en líneas generales con la noción de 'ejemplar');
- semejanza recibida de una cosa: es la semejanza que se recibe, sea en la cosa creada o construida, sea en el intelecto especulativo (se puede asociar en líneas generales con la noción de 'imagen' o 'vestigio').

---

aplica al verbo mental en cuanto que es una semejanza específica de la cosa conocida. El contexto es responder si el nombre 'imagen' es propio de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad o también de la Tercera. En *CG* IV, 11 se lee: «Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam». Como se ve, santo Tomás no habla de la *species* como *imago*, sino del *verbum*. Volveremos sobre este tema en el próximo capítulo.

[114] Cf. *CG* II, 73.

Al mismo tiempo, cuanto más representativa es una semejanza, menos conviene en la naturaleza con la cosa que representa. O sea, a mayor conocimiento, la semejanza conviene menos según el modo de ser natural con la cosa conocida.

Dice santo Tomás que «para la *species* que es medio del conocer se requieren dos cosas: la representación de la cosa conocida, que le compete según la cercanía a lo cognoscible, y el ser espiritual o inmaterial, que le compete según que tiene ser en el cognoscente. De donde se sigue que algo es mejor conocido a través de la *species* que está en el intelecto que por aquella que está en el sentido, porque es más inmaterial»[115].

Así pues, la especie en el intelecto tiene relación con dos cosas: el intelecto y la cosa conocida. Respecto de la segunda, hay una relación de semejanza que determina cierta cercanía; respecto del primero, en cambio, hay un modo de ser inmaterial más excelente que el que tiene la *species* en el sentido[116].

La *species intelligibilis* se dice, entonces, una semejanza en el intelecto por modo de representación de la cosa conocida[117]. Ella representa la naturaleza o esencia de una cosa de modo universal, la contiene *in repraesentando*[118]. Se la llama también 'medio de conocimiento'[119]. Esta última descripción podría inducir la duda sobre la naturaleza mediata o inmediata del conocimiento intelectual. Por eso, el punto que conviene estudiar ahora es de qué manera la *species*, como 'representación' de la cosa conocida, funge de medio de conocimiento de esa misma cosa.

[115] «Ad secundum dicendum, quod ad speciem quae est medium cognoscendi duo requiruntur, scilicet repraesentatio rei cognitae quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile, et esse spirituale vel immateriale quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente: unde per speciem quae est in intellectu melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in sensu quia est immaterialior». *De Ver*. q. 3, a. 1, ad 2m.
[116] Cf. *In II Metaph*. l. 5, 336.
[117] Cf. *De Ver*. q. 3, a. 1, ad 3m.
[118] Cf. *CG* III, 49 e *In II De Anima* XII, 65-94.
[119] Cf. *De Ver*. q. 3, a. 1, ad 2m.

c) La species intelligibilis *como medio de conocimiento*

Es un hecho que las nociones de 'semejanza', 'imagen' y 'representación' suponen dos sujetos que comparten alguna característica. Particularmente, la última de estas expresiones está comúnmente asociada con una relación entre representante y representado por la que uno está en lugar del otro y, una vez conocido el primero, remite al segundo. Parecería, entonces, que la *species intelligibilis*, según la hemos caracterizado, se interpone entre el intelecto y la cosa, haciendo conocer a esta última previo paso por ella, como si fueran dos objetos del intelecto, uno inmediato –la especie–, otro mediato –la cosa. Si esto fuera así, la Tesis 1 sería correcta. En este apartado y, sobre todo, en el siguiente discutiremos la validez de esta tesis.

Santo Tomás usa algunas expresiones que parecerían reflejar la situación descripta por la Tesis 1. En el *Comentario a las Sentencias*, él habla de la *species* como de un 'primer inteligido' y de la cosa como de un 'segundo inteligido'[120]. Parece, entonces, que la especie es entendida previamente de que sea conocida la cosa misma.

El Aquinate piensa la *species* como un medio de conocimiento. Sin embargo, sorprendentemente, no parecería pensar que el conocimiento de la cosa sea por esta razón un conocimiento mediato. La distinción que hay entre el 'primer inteligido' y el 'segundo inteligido' sería un modo de considerar que la cosa puede ser conocida sólo en razón de la especie que

[120] «Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium nomen rei visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra animam. Similiter *intellectum primum* est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est *intellectum secundum* ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur» *In I Sent*. d. 35, q. 1, a. 2, c. Si se considera todo el contexto, se ve que estas formulaciones (*primum intellectum*, *secundum intellectum*) son sólo un modo de expresarse de Santo Tomás que le sirven más adelante para decir que Dios conoce su propia esencia –que es su medio de conocimiento, como la *species* para el hombre– primero y todas las otras cosas después, según cierta prioridad lógica. Existiría, sin embargo una evolución lingüística y, prevalentemente, teológica en este punto: cf. GORIS, H.: *Theology and Theory of the Word in Aquinas*, en DAUPHINAIS, M. *et al.*: *Aquinas the Augustinian*. The Catholic University of America Press, Washington, 2007, pp. 68 y 72-73; PAISSAC, H.: *Théologie du Verbe*, pp. 117-218.

está en el intelecto. No obstante, se podría discutir si la *species* hace el conocimiento mediato y, entonces, el 'primer inteligido' haría las veces de un intermediario consciente con respecto al 'segundo inteligido'.

Vamos, entonces, a ver un texto del Aquinate en el cual aparecen todos los medios que toman parte en el conocimiento: «En la visión intelectual sucede que hay tres medios. Uno, bajo el cual [*sub quo*] el intelecto ve, que lo dispone a lo que debe ser visto, y esto es en nosotros la iluminación del intelecto agente, que se tiene a nuestro intelecto posible como la iluminación del sol al ojo. Otro medio es por el cual [*quo*] se ve; y esto es la *species* inteligible, que determina al intelecto posible, y se tiene al intelecto posible como la *species* de la piedra al ojo. El tercer medio es en el cual [*in quo*] algo es visto; y esto es la cosa a través de la cual llegamos al conocimiento de otra cosa, como vemos la causa en el efecto, y en una cosa semejante o contraria se ve la otra. Este medio se tiene al intelecto como el espejo a la visión corporal, en el cual el ojo ve otra cosa. El primer y el segundo medio no hacen que la visión sea mediata: en efecto, se dice que alguien ve la piedra inmediatamente, aunque la vea a través de su especie recibida en el ojo y a través de la iluminación, porque la vista no es llevada a estos medios como a cosas visibles, sino que a través de estos medios es llevada a algo visible que es fuera del ojo. Pero el tercer medio hace que la visión sea mediata. En efecto, la vista es llevada primero al espejo, mediante el cual recibie la *species* de la cosa vista en el espejo, que a lo visible; del mismo modo, el intelecto que conoce la causa en lo causado es llevado a lo causado como a un cierto inteligible, desde el cual pasa al conocimiento de la causa»[121].

[121] «in uisione intellectiua triplex medium contingit esse: unum sub quo intellectus uidet, quod disponit eum ad uidendum, et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum; aliud medium est quo uidetur; et hoc est species intelligibilis, que intellectum possibilem determinat et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum; tercium medium est in quo aliquid uidetur, et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius deuenimus, sicut in effectu uidemus causam et in uno similium uel contrariorum uidetur aliud, et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad uisum corporalem, in quo oculus aliquam rem uidet. Primum igitur medium et secundum non faciunt mediatam uisionem: inmediate enim dicor uidere lapidem, quamuis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen uideat, quia uisus non fertur in hec media tamquam in uisibilia, set per hec media fertur in unum

Santo Tomás, entonces, distingue tres medios:

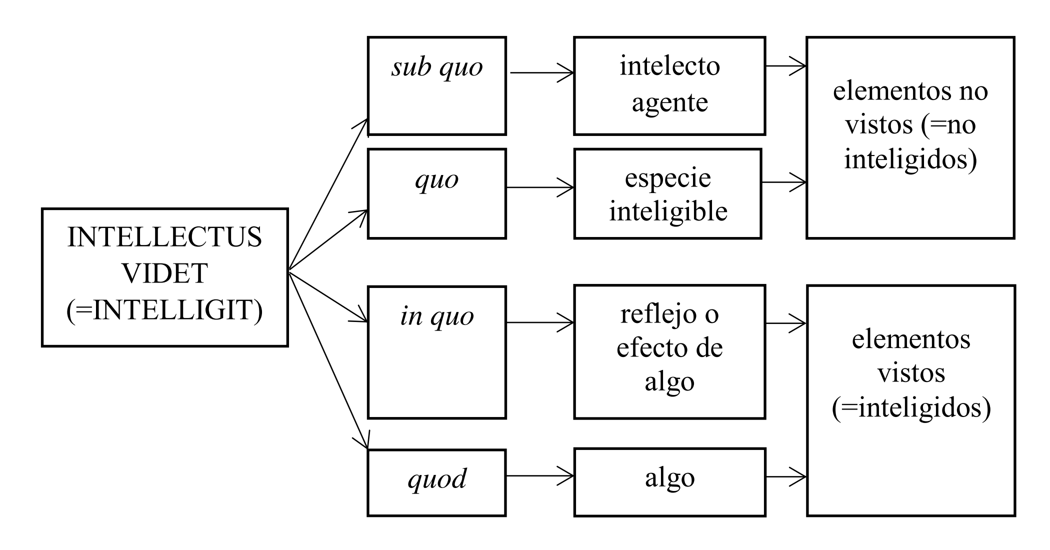
- *sub quo*: se refiere a la iluminación que vuelve los visibles en acto o al intelecto agente que vuelve los inteligibles en acto;
- *quo*: se refiere a la *species*, sensible o inteligible, es decir, a la semejanza de la cosa que informa el sentido o el intelecto;
- *in quo*: se refiere al conocimiento que lleva de una cosa en otra, como la visión de un espejo lleva a ver lo que se refleja en él, o como la consideración de un efecto lleva a conocer su causa.

El Aquinate sostiene que sólo el tercer tipo de medio hace que el conocimiento sea mediato, ya que la vista es llevada a ver el espejo para ver otra cosa, o el intelecto tiene que entender el efecto para poder entender la causa. El argumento principal para sostener que los otros dos medios no hacen que el conocimiento sea mediato es que, al ver, la vista no es llevada a ver el medio *sub quo* o el medio *quo*. Esto quiere decir que, al ver una piedra, no se ve ni la iluminación que la vuelve visible en acto ni la especie visiva de la piedra que informa la potencia visiva. Por analogía, lo mismo sucede con el intelecto: al entender una cosa, no intelige ni su *species* ni el intelecto agente que vuelve esa *species* inteligible en acto.

Las distinciones de los pronombres relativos son significativas. Si agregamos la denominación que habitualmente recibe lo conocido, es decir, *quod* o bien *id quod*[122], tenemos cuatro relativos en juego, a saber: *sub quo*, *quo*, *in quo* y *quod*. A esto se agrega el sujeto y el verbo: *intellectus videt*. Sintéticamente, se podría decir:

uisibile, quod est extra oculum. Set tercium medium facit uisionem mediatam: uisus enim fertur primo in speculum sicut in uisibile quo mediante accipit speciem rei uise in speculo; similiter intellectus cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile ex quo transit in cognitionem cause». *Quodl*. VII, q. 1, a. 1, c.

[122] «Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scientiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur». *CG* II, 75.



Los pronombres relativos dicen las distintas funciones de los elementos mencionados. Particularmente relevantes son el *quo* de la especie y el *quod* de la cosa conocida. En efecto, la especie es una semejanza de la esencia de la cosa conocida, no la cosa misma. Su dualidad hace nacer la sospecha de que la especie sería conocida antes de que la cosa misma. Pero eso es al mismo tiempo la razón de su refutación. Si lo conocido son las esencias de las cosas materiales, la especie no es conocida al conocer la cosa, puesto que es sólo su semejanza. Una cosa es lo conocido y otra las mediaciones psicológicas e incluso neuropsicológicas. El inmediatismo intencional no se opone a las mediaciones psicológicas, que son múltiples, adquiridas y no conscientes, salvo a través de un estudio reflexivo[123].

Al mismo tiempo, resulta esencial al conocimiento de la cosa que su semejanza se una al sentido o al intelecto. En efecto, si no existe esta unión, es imposible que las potencias alcancen la cosa en lo que tiene de cognoscible[124]. En este sentido es admisible la distinción 'primer inteligido'

[123] «Constat enim quod medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid. Sed hoc non contingit in visione imaginaria vel corporali; quia objectum imaginationis vel sensus non est ipsa essentia rei, sed accidentia quae sunt extra, sicut color, et figura, et hujusmodi». *In IV Sent*. d. 49, q. 2, a. 7, ad 6m.

[124] Cf. *In IV Sent*. d. 49, q. 2, a. 1, ad 16m.

– 'segundo inteligido' con la que hemos abierto este problema, sobre todo considerando la reformulación que aparece en un pasaje de las *Quaestiones de Veritate*: primero y segundo 'por el cual' (*quo*) se intelige[125]. La *species* no es una 'pequeña cosa en la mente'; se trata de una semejanza que permite el acto de conocimiento, o sea, una semejanza según la representación, no según la conveniencia en la naturaleza, y como tal debe ser entendida[126].

Por lo tanto, la noción de representación y de semejanza tienen que ser consideradas desde este punto de vista para alcanzar una comprensión precisa de su significado dentro de la teoría del conocimiento de santo Tomás. La *species* es una semejanza de la esencia de la cosa para el intelecto, o de los accidentes de esta cosa para los sentidos. Esta semejanza tiene la función capital de hacer conocer algo sin ser –en primera instancia– conocida. Y esta función la desarrolla porque, fundamentalmente, es forma[127].

d) El objeto del intelecto humano

El núcleo de la Tesis 1 afirma que el objeto primario del entendimiento humano son las *species intelligibiles* y que se llega al conocimiento de la cosa indirecta o mediatamente, ya que la *species* es una representación mental de la cosa que debe ser conocida con antelación al

---

[125] «sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu est primum quo intelligitur, ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo, unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris et sic est quasi secundum quo intelligitur». *De Ver*. q. 3, a. 2, c.

[126] «Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales». *ST* I, q. 88, a. 1, ad 2m.; cf. SIMONIN, H.-D.: *Connaissance et Similitude*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 20 (1931), pp. 302-303.

[127] «Secundum est medium quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem». *In IV Sent*. d. 49, q. 2, a. 1, ad 15m.

conocimiento de ella[128]. Las elaboraciones más sofisticadas de la Tesis 1 son las de R. Pasnau y S. D'Onofrio. Estas interpretaciones se pueden denominar 'representacionismo realista' o 'realismo representacionista', dependiendo de los diversos autores.

Estudiaremos, entonces, el objeto del intelecto humano. Como veremos, hay textos en los que pareciera que fuera la esencia universalizada de las cosas materiales; en otros, la *species* inteligible de estas cosas y, en otros, los fantasmas.

Así, santo Tomás dice: «Es evidente que el fin de la potencia visiva es conocer los colores; sin embargo, el fin de la potencia intelectiva no es conocer los fantasmas, sino conocer las *species* inteligibles, las cuales aprehende de los fantasmas y en los fantasmas, según el estado de la presente vida»[129].

Igualmente: «Ya que el fantasma es el objeto del intelecto posible según el estado de viador, el alma necesita de los fantasmas para actuar»[130].

En la primera de estas dos citas, el objeto del intelecto parecería ser la *species* inteligible, tal como lo afirman R. Pasnau y S. D'Onofrio[131]. En la segunda, en cambio, parecería ser el fantasma.

Conviene decir que la fuerza de la segunda cita es poca. Se trata de una afirmación aislada, que en el contexto pierde fuerza. Sin embargo, el mismo contexto induce a pensar que, en realidad, el objeto del intelecto humano son las *species* inteligibles[132]. Aunque la opinión que hay que considerar es cómo se puede decir que las especies inteligibles sean el

[128] Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, pp. 16-18.

[129] «Manifestum est enim quod finis potentiae visivae est cognoscere colores, finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus, secundum statum praesentis vitae». *ST* III, q. 11, a. 2, ad 1m. Cf. *In II Sent*. d. 20, q. 2, a. 2, ad 2m. e *In III Sent*. d. 31, q. 2, a. 4, ad 5m.

[130] «Ad tertium dicendum, quod cum phantasma sit objectum intellectus possibilis, ut dictum est, secundum statum viae, anima ad suum actum phantasmatibus indigent». *In II Sent*. d. 20, q. 2, a. 2, ad 3m.

[131] Cf. PASNAU, R.: *Theories of Cognition*, pp. 209-213; D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, pp. 224-226.

[132] Cf. *In II Sent*. d. 20, q. 2, a. 2, ad 2m.

objeto del intelecto humano, también hay que explicar cómo se puede decir, si bien circunstancialmente, que los fantasmas constituyan dicho objeto.

Comenzamos viendo un texto que contradice el hecho de que las especies sean el objeto del intelecto: «La ciencia es de las cosas, no de las *species* inteligidas. Si lo inteligido fuera no la misma naturaleza de la piedra que es en la cosa, sino la *species* que es en el intelecto, se seguiría que yo no inteligiría la cosa que es la piedra, sino la sola intención que es abstraída de la piedra […]. Estas *species* no se tienen al intelecto posible como inteligidas, sino como *species* por las cuales [*quibus*] el intelecto intelige (como también las *species* que están en la vista no son las mismas cosas vistas, sino aquellas por las cuales la vista ve), salvo que el intelecto reflexione sobre sí mismo, lo cual en el sentido no puede ocurrir»[133].

Estas proposiciones parecen irreductibles. O el objeto son las especies, o el objeto son las cosas. Si la especie inteligible fuera el objeto del intelecto, un problema que habría que despejar es cómo es posible que distintas personas entiendan lo mismo[134]. Es un hecho que en las cosas más cotidianas hay un conocimiento compartido sobre las cosas más elementales, como ciertos artefactos, animales, costumbres, plantas. Si lo inteligido fuera la semejanza de esas cosas que está en el intelecto, ya no entenderíamos todos lo mismo. Cada uno entendería su semejanza, su *species*. El encuentro entre los hombres es en las cosas, no en las semejanzas que tenemos en nuestro intelecto.

Bien podría decirse que la *species* es el objeto del intelecto en cuanto que es una semejanza de ese objeto, como se dice que una pintura de un caballo es un caballo, cuando solamente es su imagen, y no la cosa; es decir, estaríamos frente a una sustitución de una cosa por otra sólo en el modo de

[133] «de rebus enim est scientia naturalis et aliae scientie, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species que est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem que est lapis, sed solum intentionem que est abstracta a lapide. […] Hee autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit, sicut et species que sunt in uisu non sunt ipsa uisa, sed ea quibus uisus videt: nisi in quantum intellectus reflectitur supra se ipsum, quod in sensu accidere non potest». *De unitate intellectus* V, 188-206. Cf. *ST* I, q. 85, a. 2, c e *In III De Anima* II, 264-279.

[134] Cf. *In III De Anima* II, 280-297.

hablar. Nos parece que así pueden entenderse sin problema las citas que hemos presentado donde parecería que la *species* es el objeto del intelecto. Efectivamente, en cuanto que la *species* es una semejanza de la cosa, podría decirse que es su imagen. Es más, en cuanto que es una semejanza según la representación, se dice que conviene con ella en sus características esenciales, no en el modo de realizarlas. En efecto, en la realidad, las cosas tienen un ser material por naturaleza; en el intelecto, se realizan inmaterial o intencionalmente.

Por lo tanto, la prueba que hay que hacer es leer los pocos lugares en los que santo Tomás afirma que la *species* inteligible es el objeto propio del intelecto –o, al menos, el texto más representativo, que es el que hemos presentado– y ver si la afirmación es taxativa, o bien puede ser entendida de otra manera.

La cita con la que hemos ilustrado la posición de que la *species* es el objeto del intelecto es una respuesta a la siguiente objeción: «Se ve que el alma de Cristo no podría inteligir según esta ciencia [ciencia infusa] sino volviéndose sobre los fantasmas. En efecto, los fantasmas se comparan al alma intelectiva como los colores a la vista, como se dice en el libro III del *De anima*. Pero la potencia visiva de Cristo no podía ponerse en acto sino volviéndose a los colores. Luego, tampoco su alma intelectiva podía entender algo sino volviéndose a los fantasmas»[135]. La respuesta tiende a decir que los fantasmas no son el fin de la potencia intelectiva y, por lo tanto, en un caso hipotético –no en la vida presente– se podría inteligir sin los fantasmas. Sin embargo, la *species* inteligible sería necesaria, porque éste es el fin del intelecto. Ahora bien, el acento está puesto en negar que los fantasmas sean vistos como el objeto del intelecto. Si se pone que la *species* lo es, bien podría entenderse que aquí se toma la semejanza (la *species*) por la cosa inteligida sin mayores complicaciones.

Por otra parte, si se insistiera en ajustarse a la letra de la respuesta, bastaría ver que en la objeción recién citada se pone 'alma intelectiva' en

[135] «Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam nisi convertendo se ad phantasmata. Phantasmata enim comparantur ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III *de Anima*. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima eius intellectiva potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata». *ST* III, q. 11, a. 2, arg. 1m.

lugar de 'intelecto'. Este procedimiento se encuentra a lo largo de las obras de santo Tomás de este modo o al revés, por ejemplo, al afirmar que el intelecto es forma del cuerpo[136], poniendo la parte más excelente del alma por toda el alma.

Si aún no se viera claramente que poner la *species* inteligible en lugar de la esencia de las cosas materiales no implica que la *species* sea el objeto del intelecto, sino que se toma la semejanza por la cosa, cabe recordar que el objeto del intelecto que hace a su especificidad, como el de todas las potencias del alma, es un objeto formal. ¿Qué significa esto? En los objetos de las potencias, cabe distinguir si se los toma material o formalmente. El objeto formal indica aquel aspecto del objeto que se refiere a la potencia; el objeto material indica, en cambio, aquello en lo que se funda el objeto formal[137]. Se trata de un solo objeto visto según dos aspectos distintos.

Ahora bien, si el objeto formal del intelecto fuera la *species* inteligible, ¿cuál podría ser el material? La cosa misma no podría serlo, puesto que, si aceptáramos esta opinión, dejaríamos de tomar un mismo objeto según dos aspectos, para tomar, simplemente, dos cosas diversas, la *species* y la cosa, disociando el objeto formal y el objeto material, lo cual no es razonable ni tampoco congruente con el modo de pensar del Aquinate. Si, en cambio, se pensara que el objeto material pudiera ser la misma *species* en cuanto que tiene una cierta entidad en el intelecto, se postularía un representacionismo fuerte, en el cual se volvería problemática la vinculación entre el intelecto y la cosa. Al modo cartesiano, habría que demostrar posteriormente que la *species* conocida es la *species* de tal cosa[138].

[136] «Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis». *CG* II, 73. Cf. las precisiones sobre la relación entre el intelecto y el alma en *ST* I, q. 79, a. 1, c.

[137] «Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color». *Q. de virtutibus* q. 2, a. 4, c.

[138] C. Huber indica, con respecto a este tema, que si se entendiera la *species* o el *verbum* como algo conocido que, a la vez, hace conocer otra cosa, habría que explicar la relación entre estas instancias y la cosa, lo cual, según él, es imposible: cf. HUBER, C.: *Il problema*

Por eso, nos parece más adecuado sostener que, en los textos donde santo Tomás afirma que la *species* es el objeto del intelecto humano, lo que hace es tomar la semejanza por la cosa según el modo de expresarse. De hecho, cuando el tema que trata directamente es qué conoce el hombre por el intelecto, las afirmaciones son claras: el hombre conoce las cosas, no las *species*.

La posición de R. Pasnau y S. D'Onofrio pone de manifiesto la importancia que tiene que la *species* sea una semejanza de la cosa conocida. En particular, el estudio de S. D'Onofrio vuelve continuamente sobre una idea: la *species* es epistemológicamente igual a la cosa pero ontológicamente distinta[139]. Estos autores señalan acertadamente la dualidad ontológica entre la *species* y la cosa, pero, a pesar de reconocer la unidad noética entre lo conocido y el cognoscente, caen en cierto dualismo noético, haciendo de la *species* una representación mental que es conocida antes de ser conocida la cosa. El análisis que hemos llevado a cabo hasta ahora muestra que esta interpretación no es totalmente adecuada al pensamiento de santo Tomás. La *species* no es un 'objeto' a conocer, sino una 'forma' por la que el intelecto conoce las cosas mismas, como señalan claramente J. Jacobs y J. Zeis[140].

Por lo tanto, el objeto formal propio del intelecto humano es la esencia de la cosa[141]. Ahora bien, ¿cómo explicar aquella cita en la cual parecía que el fantasma es el objeto del intelecto? El Aquinate da una respuesta con este texto: «Los fantasmas no son los objetos del intelecto sino según que se vuelven actualmente inteligibles a través de la iluminación del intelecto agente»[142].

Es decir, los fantasmas se pueden decir objetos del intelecto en cuanto que en ellos está en potencia la semejanza universalizada de la esencia de la cosa material. No se dicen propiamente objetos, sino con esta salvedad,

critico. Confutazione della teoria rappresentazionista della conoscenza, «Aquinas», 28 (1985), pp. 267-74.

[139] Cf. D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist*, pp. 17-18.

[140] Cf. JACOBS, J. A. *et al.*: *Form and Cognition*, pp. 551-554.

[141] «Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei». *CG* III, 108.

[142] «Ad sextum dicendum quod phantasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis». *De Anim*. a. 15, ad 6m.

como el sustrato sensible de donde se abstrae la *species* inteligible –que, a su vez, es la semejanza del objeto del intelecto. Entonces, los fantasmas se pueden llamar 'objetos del intelecto' en cuanto que la operación abstractiva obra sobre ellos.

Por esto mismo, también puede decirse que los fantasmas mueven al intelecto, no como si fueran su objeto formal, sino por el hecho de que son el material para abstraer la *species*[143]. Y así también se dice que son 'instrumentos' del intelecto agente, en cuanto que bajo el influjo de éste, la *species* abstraída de los fantasmas informa al intelecto posible[144].

Por lo tanto, el objeto formal propio (también llamado 'adecuado') del intelecto humano está conformado por las esencias universalizadas de las cosas materiales[145]. La *species* inteligible y el fantasma son, podríamos decir, momentos preparatorios al acto inteligible, o, mejor, condiciones de tal acto. El fantasma, efectivamente, provee la semejanza de la cosa, pero según su individualidad. La *species*, en cambio, supone la abstracción e informa al intelecto, poniéndolo en acto.

Es interesante señalar que el objeto formal propio del intelecto lo hace actuar espontáneamente. Para el intelecto, conocer su objeto formal es su actividad elemental, como lo es para la vista el ver. Pero la capacidad

---

[143] «Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde *se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens*. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum». *CG* II, 73. El subrayado es nuestro.

[144] Cf. *De malo* q. 16, a. 12, ad 3m.

[145] Seguimos a G. Blanco para la terminología en cuanto al objeto del intelecto humano. Él distingue un objeto formal propio o adecuado, constituido por la quididad de las realidades corpóreas; un objeto formal común (al que se llega en, por y a través del propio), constituido por la *ratio entis* como la razón objetiva de máxima comunidad, a la vez que involucra lo conocido por analogía (los trascendentales del ente, las sustancias separadas y Dios como causa del ente); y un objeto *per accidens*, constituido por lo singular, a lo cual el intelecto llega por la sinergia entre él y la sensibilidad: cf. BLANCO, G. P.: *Curso de Antropología Filosófica*. EDUCA, Buenos Aires, 2002, pp. 410-424.

cognitiva del intelecto no termina allí: en cuanto que es ‘intelecto’, está abierto a todo ente, también al no material. En el caso del intelecto humano, la captación de las esencias universalizadas de las cosas materiales le es connatural en cuanto que el hombre posee esa situación de materialidad; el hombre es, de hecho, un animal. Pero su capacidad intelectiva no se cierra allí, sino que por ulteriores operaciones (que podrían caer bajo la denominación de conocimiento por analogía, o de niveles de abstracción o *separatio*) se remonta a otros entes fuera de los materiales. El fundamento de la metafísica, por ejemplo, se encuentra en esta apertura del intelecto a todo el ente. Por eso se dice que, mientras las esencias de las cosas universalizadas son el objeto formal propio del intelecto humano, todo el ente es su objeto formal común[146].

4. LA *SPECIES* COMO PRINCIPIO DEL ENTENDER Y FORMA DEL INTELECTO

El intelecto alcanza su objeto a través de la *species* que le sirve como medio *quo* (es decir, no conocido) del entender. Ahora bien, esta mediación psicológica está en el cognoscente para que pueda conocer. Por lo tanto, en la presente sección indagaremos la naturaleza de la *species* como principio del entender y forma del intelecto. Desde ya aclaramos que la expresión ‘principio del entender’ se toma por oposición a ‘término del entender’, que está constituido por la tríada *conceptio – intentio – verbum*. La idea de ‘principio del entender’ podría asimilarse a la causalidad formal del objeto que mueve a la potencia a través de la *species* y hace que el intelecto pase al acto. Por eso, ahora vamos a estudiar someramente la noción de ‘principio del entender’ y después nos preguntaremos qué significa que el intelecto pase al acto y cómo se comprende que la *species* sea una forma. Para terminar, examinaremos una última cuestión relacionada con el acto de conocimiento: la conservación de las especies en el intelecto.

---

[146] Cf. también, sobre este tema, DE ALCORTA Y ECHEVARRÍA, J. I.: *La noética tomista y el idealismo*, «Sapientia», 4 (1949), pp. 214-215.

a) La species *como principio del entender*

En el acto de entender distinguimos cuatro elementos: la *species* (*quo*), el intelecto agente (*sub quo*), la cosa conocida (*quod*) y una cosa conocida que permite conocer otra (*in quo*). De estos cuatro elementos, el primero y el segundo no son conocidos en el acto de entender, mientras que los otros dos sí lo son. En este momento, de los cuatro elementos el último no reviste importancia, puesto que no estudiamos ahora la situación particular que él supone[147]. Los otros tres, en cambio, sí resultan importantes.

El elemento *quod* es fundamental mantenerlo en todo estudio sobre el entender, ya que es lo conocido. Pero ahora es más relevante el hecho de que los otros dos elementos que no son cosas vistas o entendidas, el *quo* y el *sub quo*, son llamados por el Aquinate 'principios del entender'[148].

La *species intelligibilis* y el intelecto agente (medios *quo* y *sub quo*) no son los únicos principios del entender. Santo Tomás menciona como

[147] Ya veremos, al tratar el *verbum* en los próximos capítulos, que la expresión *in quo* vuelve a aparecer. Convendrá allí precisar si guarda el mismo significado que aquí o si tiene otro.

[148] Cf. *ST* I, q. 105, a. 3, c. Uno de los puntos complicados de la analogía entre la luz o la iluminación y el intelecto agente es el punto de si el intelecto agente es exterior o interior al hombre. Se trata de una duda que nace de cierta oscuridad de los textos aristotélicos. L. Gauthier la considera la cuestión más sútil, oscura, confusa y abstracta de la filosofía árabe y de la escolástica: cf. GAUTHIER, L.: *Ibn Rochd (Averroès)*. Presses Universitaires de France, Paris, 1948, pp. 237. Santo Tomás, contra la opinión difundida entre algunos intérpretes de Aristóteles, defendió visceralmente la posición de que es propio del hombre, entre otras razones, porque sin él no se podría decir que la operación intelectual fuera plenamente humana. Para ejercer un acto, en efecto, es necesario tener en sí los principios que permitan ejercerlo. Como dice A. Gardeil, «saint Thomas, le premier, a fait, pour ainsi dire, descendre la noëtique du ciel sur la terre, en substituant l'intellect agent, faculté de l'âme, à l'illumination directe par les Idées de Dieu ou par l'intellect actif séparé d'Avicenne». GARDEIL, A.: *La structure de l'âme et l'experience mystique*. Tomo II. Libraire Victor Lecottre, París, 1927, p. 313. Cf., en la obra de santo Tomás, por ejemplo, *De Anim*. a. 5, c., *ST* I, q. 79, a. 4, c. y *ST* I, q. 79, a. 5, c. Sobre esta cuestión, cf. GILSON, É.: *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 1 (1926), pp. 5-127.

principio del entender también al intelecto posible, puesto que él constituye la potencia que entiende. Sin él no habría ningún tipo de acto intelectivo[149].

Los tres principios del entender confluyen en un solo acto. El intelecto posible es principio en cuanto que es movido al acto. El intelecto agente, en tanto, prepara la *species* para que sea proporcionada al intelecto posible, es decir, la vuelve inmaterial. La *species*, en cuanto semejanza representativa de la cosa, es la actuación del intelecto posible y se pone como principio del *verbum mentis*[150].

El intelecto posible, en este acto elemental de conocimiento, se muestra receptivo[151]. En efecto, sin el influjo formal de la *species*, no sería en acto. Sin embargo, hay que tener presente que la *species* y el intelecto no se comportan como un agente y un paciente en general en contexto cinético. La acción de entender no es transitiva, como, por ejemplo, la acción de quemar, sino que es una operación inmanente y 'acinética'. La acción inmanente no supone un cambio (*motus*, *kinesis*). Se la llama, más que

---

[149] Cf. *De Anim*. a. 12, c., *Quodl*. IX, q. 4, a. 2, c. y *De Ver*. q. 10, a. 8, ad 12m. La mención del intelecto agente como un principio distinto del posible ha sido objeto de discusión. En general, se ha sostendio que son irreductibles a una misma potencia, y los textos de santo Tomás parecen confirmar esto. Otros autores, sin embargo, sostienen la hipótesis de que fuera una sola potencia con dos funciones. Suárez ya consideraba esta opinión como la más probable, aunque sin decidir la cuestión: cf. SUÁREZ, F.: *Tractatus de anima*, IV, 8, §§ 12-13 y AHO, T.: *Suárez on cognitive intentions*, pp. 193-194. Señalamos algunos estudios para la discusión sobre la postura de santo Tomás: BURGOA, L. V.: *El habitus principiorum*, pp. 265-279; CRUZ CRUZ, J.: *Intelecto y razón*. EUNSA, Pamplona, 1998, pp. 53 y 129; DERISI, O. N.: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945, p. 187; GARIN, P.: *La théorie de l'idée*. Tomo I, pp. 384, 436 y 470-484; SEPICH, J. R.: *Lecturas de Metafísica*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946, pp. 41-47.

[150] Señalamos que la noción de ente juega un rol principal en el conocimiento, ya que es lo primero que cae en la consideración del intelecto: cf., por ejemplo, *ST* I-II, q. 94 a. 2 c. e *In IV Metaph*. l. 6, 605. Para algunas reflexiones sobre la adquisición de la noción de ente, cf. BOGLIOLO, L.: *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, «Salesianum», 17 (1955), p. 24 y VERBEKE, G.: *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas*, «Revue Philosophique de Louvain», 47 (1949), pp. 440-448. La mejor explicación que hemos escuchado sobre este tema (en el curso *Il metodo della metafísica* a cargo del profesor J. J. Sanguineti) lamentablemente todavía no ha sido publicada.

[151] Cf. NASH-MARSHALL, S.: *The Intellect, Receptivity, and Material Singulars in Aquinas*, «International Philosophical Quarterly», 42 (2002), pp. 374-385.

'acción', 'operación', e implica una perfección del mismo agente. El inteligente, en cuanto que intelige, no obra sobre lo inteligido transformándolo, sino que su inteligir permanece en él mismo y esto comporta una perfección de sí.

El intelecto posible comparte con el intelecto agente las siguientes características: ser separable, ser impasible y no ser mixto (o sea, no componerse como tal con ningún órgano, si bien influye sobre los órganos de la sensibilidad). La diferencia que media entre ellos es que el intelecto agente es acto según su sustancia (lo que significa que es en *esse intelligibile*) y, en cambio, el intelecto posible es potencia según su sustancia (o sea, potencia en *esse intelligibile*)[152]. Por lo tanto, se dice que el intelecto posible 'padece' o 'está en potencia' sólo analógicamente, en el orden operativo con respecto al ser inteligible. Este punto se volverá más claro en los próximos apartados de esta sección.

El acto de conocer tiene, entonces, al intelecto agente como lo que separa el contenido esencial en las imágenes y se sirve de ellas como (*quasi*) de su instrumento para informar al intelecto posible[153]. El acto de inteligir se sigue de esta unión como el efecto de su causa. Por lo tanto, el intelecto posible no puede inteligir nada si no es perfeccionado formalmente por la semejanza actualmente inteligible que recibe bajo el influjo del intelecto agente. Esta semejanza es la semejanza de la esencia de la cosa[154]. Al ser

[152] «Et hoc ideo est, quia nichil est intelligibile secundum quod est potentia, set secundum quod est actu, ut dicitur in IX Metaphysice. Vnde, cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, que est species a phantasmatibus accepta; sicut et quelibet alia res intelligitur per formam suam». *De Anim*. a. 16, ad 8m. Cf. *In III De Anima* IV, 64-86 y 136-166.

[153] «Et sic patet quod intellectus agens est principale agens quod agit rerum similitudines in intellectu possibili, fantasmata autem que a rebus exterioribus accipiuntur, sunt *quasi* agencia instrumentalia. Intellectus etiam possibilis comparatur ad res quarum noticiam recipit sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei que non cecidit sub sensu, quam ymaginatio». *Quodl*. VIII, q. 2, a. 1, c. El subrayado es nuestro. El *quasi* señalaría que no hay una aplicación perfecta de la teoría de las causas en el conocer, sino que se hace por analogía: cf. GUILLET, J.: *La 'lumière intellectuelle' d'après S. Thomas*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 2 (1927), p. 83.

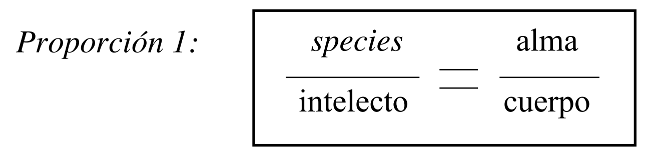
[154] Cf. *De Ver*. q. 8, a. 7, ad s.c. 6m.

perfeccionado de esta manera, intelige la cosa de la cual tal forma es su semejanza[155].

b) La species *como forma del intelecto*

Santo Tomás trata en diversos pasajes de su obra a la *species intelligibilis* como forma del intelecto. Sanguineti aclara que «el motivo por el que el Aquinate sostiene la existencia de especies sensitivas e inteligibles es una cuestión de principio y no una experiencia fenoménica: una potencia debe poder obrar si está informada por una forma»[156]. La *species* abstraída perfecciona como forma al intelecto y, de esta unión, se provoca un *unum perfectum*, que es el intelecto en acto. Santo Tomás ilustra esta afirmación diciendo que esta situación es como la del alma y el cuerpo, que constituyen un *unum perfectum*: el hombre que tiene operaciones humanas. De aquí se sigue que, dado que el alma no es algo distinto del hombre, así lo inteligido no es algo distinto del intelecto inteligiendo en acto, sino lo mismo[157].

Entonces, la analogía que establece santo Tomás podría ejemplificarse así:



[155] Cf. *De Ver*. q. 8, a. 6, c.
[156] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 88.
[157] «Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliqualiter est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliqualiter differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et *oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione, efficitur unum perfectum quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas*. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus». *In I Sent*. d. 35, q. 1, a. 1, ad 3m. El subrayado es nuestro.

La afirmación, si se toma en un sentido estrictísimo, tiene algunos matices complicados. Por ejemplo, el alma y el cuerpo unidos son un hombre, es decir, una sustancia: ¿significa esto que la *species* y el intelecto unidos son también una sustancia?

Esta posición es explícitamente rechazada por santo Tomás: «Lo inteligido en acto se vuelve uno con el intelecto en acto, en cuanto la forma de lo inteligido se vuelve la forma del intelecto según que es intelecto en acto, pero no en cuanto que sea la mismísima esencia del intelecto, como Avicena demuestra en el libro 6 *De Naturalibus*, pues la esencia del intelecto permanece una bajo dos formas, según que intelige dos cosas sucesivamente, al modo por el cual la materia prima permanece una bajo diversas formas, de donde también el Comentador compara el intelecto posible según este punto a la materia prima»[158].

Lo que quiere decir aquí santo Tomás es que el intelecto no deja de ser lo que es por unirse a la *species* inteligible. Efectivamente, más allá de que intelija o no, es siempre intelecto. Entonces, ¿cómo la *species* y el intelecto llegan a ser *unum perfectum*, como el alma y el cuerpo? Dado que el conocimiento es una operación, el intelecto y la *species* llegan a ser uno en el orden operativo. Esto significa fundamentalmente que conforman un nuevo acto. La analogía expresa la íntima unión entre el intelecto y la *species*, que implica que la *species* no se pone como algo delante del intelecto para ser conocido, sino que se une a él inmediatamente dando lugar a una primera actualización del mismo.

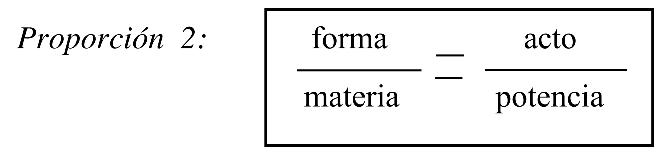
En otro texto, podemos leer: «La potencia pasiva se compara al acto determinado de una especie como la materia a la forma, por lo que, como la materia se determina a una forma a través de un agente, así también la

[158] «intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in VI *De naturalibus*; quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis; unde etiam Commentator in III *De anima*, comparat intellectum possibilem quantum ad hoc materiae primae». *In IV Sent*. d. 49, q. 2, a. 1, ad 10m.

potencia pasiva es determinada a un acto según la especie por la razón de un objeto activo»[159].

Aquí, la comparación entre la materia y la potencia de una parte y el acto y la forma de otra parte, determina la siguiente proporción:

Proporción 2:



La *species*, en este contexto, parecería no tener lugar. ¿Cómo entender, entonces, la analogía que hemos graficado antes? El mismo texto del cual ha surgido esta nueva analogía puede dar algunas pistas. Al decir que «la potencia pasiva es determinada a un acto según la especie por la razón de un objeto activo», el Aquinate distingue dos órdenes distintos: el orden de la especificación y el orden de la perfección. En cuanto al primero, la *species* como forma del intelecto da el 'tipo' del acto que será puesto. En cuanto al segundo, la potencia intelectiva, según la medida que le es dada por la *species*, pasa a la perfección, a ponerse en acto o a entender.

Sería un error, sin embargo, considerar estas dos líneas como independientes una de la otra. De hecho, están intrínsecamente relacionadas: sin la *species* como forma no habría acto de inteligir. Pero, al mismo tiempo, la prioridad ontológica la tiene el acto de inteligir, en cuanto que implica la perfección de la potencia.

La situación es análoga a lo que sucede con la participación del ser y la esencia en las creaturas. La esencia mide la participación del acto; pero, sin el acto de ser, no hay medida alguna, es decir, la quidid ad está subordinada al acto de ser[160]. En el caso del obrar, la especificación que

[159] «Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem». *ST* I-II, q. 54. a. 1, c.

[160] Cf. UGARTE, F.: *Metafísica de la esencia*. EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 245-255; MAURER, A.: *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, pp. 174-176.

viene del objeto conocido mide el acto de conocer, pero, igualmente, sin acto no tendría sentido ninguna medida. De aquí se sigue la siguiente analogía:

Proporción 3:

$$\frac{\text{ser}}{\text{esencia}} = \frac{\text{acto intelectual}}{\textit{species}}$$

Esta analogía, por otra parte, tiene un límite evidente: mientras que en el primer caso estamos en el plano entitativo, en el segundo caso estamos en el plano operativo[161].

c) El orden operativo intelectual

El orden entitativo y el orden operativo se distinguen como el *esse simpliciter* y el *esse secundum quid*: «El bien y el ente, aunque sean lo mismo según la cosa, difieren según la razón: algo no se dice del mismo modo ente simplemente [*simpliciter*] y bien simplemente. Pues, como ente dice que algo propiamente es en acto y el acto propiamente tiene orden a la potencia, algo se dice ente simplemente, según que, en primer lugar, se discierne de algo que es sólo en potencia. Éste es el ser sustancial de cualquier cosa, de donde se sigue que por su ser sustancial algo se dice ente simplemente. A través de los actos añadidos, se dice que algo es relativamente [*secundum quid*], como ser blanco significa ser relativamente (en efecto, ser blanco no remueve el ser en potencia simplemente, ya que sobreviene a la cosa que ya preexiste en acto). Pero el bien dice razón de perfección, lo cual es apetecible, y por consecuencia dice razón de término [*ultimi*]. De donde se sigue que lo que es término perfecto se dice bien simplemente. Lo que, sin embargo, no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna perfección en cuanto que es actualmente, no se dice perfecto simplemente, ni bien simplemente, sino relativamente. Así pues, según el primer ser, que es sustancial, algo se dice ente simplemente y

161 Cf. CONTAT, A.: *Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa*, «Espíritu», 143 (2012), pp. 21-23.

bien relativamente, esto es, en cuanto es ente; según el último acto, algo se dice ente relativamente y bien simplemente»[162].

A partir de este texto, se ve que no es lo mismo el *esse simpliciter* y el *bonum simpliciter*. El *esse simpliciter* se atribuye a la sustancia, no así a los actos añadidos (accidentes u operaciones que la perfeccionan), los cuales tienen un *esse secundum quid*. Al contrario, con respecto al bien, o sea, a la perfección, la sustancia se dice un *bonum secundum quid* y una vez perfeccionada por los actos añadidos, se la llama un *bonum simpliciter*.

Queda así delimitado el sentido de la expresión *esse secundum quid*: ella no se predica del ser sustancial, sino de las participaciones de ese ser en el orden de los actos añadidos que perfeccionan a la sustancia. Esto se corrobora especialmente en las operaciones, ya que el ente creado alcanza la perfección que hace al *bonum simpliciter* en el obrar que se dirige a un fin[163].

---

[162] «Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid *ens simpliciter*, et *bonum simpliciter*. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse *secundum quid*, sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens: secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter». *ST* I, q. 5, a. 1, ad 1m.

[163] «Por otra parte, es perfecto (de *perficere)* aquello a lo que no le falta nada de lo que le corresponde. Este 'no faltarle nada de lo que le corresponde' se puede dar en un doble ámbito dentro de las criaturas: puede hacer referencia a la sustancia o puede hacer referencia al fin. Una criatura es perfecta en cuanto a su potencia en la medida en que subsiste; es perfecta en cuanto al fin en la medida en que lo alcanza por medio de sus operaciones». ALVIRA, T.: *Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, «Anuario Filosófico», 12 (1979), p. 12; cf. CONTAT, A.: *Esse, essentia, ordo*, pp. 9-12.

Las sucesivas participaciones del acto de ser intensivo (*esse ut actus*), entonces, fundan diversos niveles que se orientan a la perfección del ente[164]. Estos niveles de realización actual del ser (*esse in actu*), sintéticamente, son tres: sustancial, accidental y operativo[165]. El primero es llamado *esse simpliciter*, los otros dos, que dependen del primero y, al mismo tiempo, lo perfeccionan, son *esse secundum quid*.

El *esse intelligibile* es *esse secundum quid*, puesto que se encuentra en el orden de las operaciones, es decir, de los actos añadidos que perfeccionan a la sustancia[166]: «Como la potencia al ser sensible conviene a la materia corporal, asi la potencia al ser inteligible conviene al intelecto posible»[167]. El intelecto posible, según su ser natural, es una potencia del alma, inmaterial en sí misma; sin embargo, en cuanto a su operación, está en

[164] Cf. FABRO, C.: *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 2009, p. 236; ALVIRA, T.: *Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, pp. 21-22.

[165] Traducimos ahora un esquema sintético que aparece en el trabajo de A. Contat y que va más allá de nuestro propósito, pero que, sin embargo, sirve para ver con claridad los distintos niveles de constitución del ente creado (CONTAT, A.: *Esse, essentia, ordo*, p. 58):

I	**Principios trascendentales constituyentes del ente por participación**	
	Potentia essendi: *essentia*	*Actus essendi*: *esse ut actus*
II	**Niveles sucesivamente constituidos de participación en el *esse***	
Nivel	sujeto participante	*esse in actu* participado
Sustancial	esencia sustancial en cuanto potencia especificante	*esse substantiale* en cuanto ser-en-acto de la sustancia
Accidental	esencia sustancial en cuanto ente-en-acto formal limitado	*esse accidentale* en cuanto ser-en-acto de los accidentes
Operativo	*suppositum* en acto primero por el ser-en-acto de la sustancia y de los accidentes	*operari* en cuanto ser-en-acto-segundo del entero *suppositum*

[166] Cabe aclarar que en Dios no existe distinción ni sucesiva participación entre su ser natural –por llamarlo de alguna manera– y su ser inteligible: «Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere». *CG* I, 47.

[167] «Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili». *ST* I-II, q. 50, a. 4, ad 2m.

potencia a recibir los inteligibles en acto que lo vuelvan a él mismo en *esse intelligibile* en acto[168].

Para explicar este paso al acto, tomamos las tres proporciones vistas:

Proporción 1:	*Proporción 2:*	*Proporción 3:*
$\frac{\textit{species}}{\text{intelecto}} = \frac{\text{alma}}{\text{cuerpo}}$	$\frac{\text{forma}}{\text{materia}} = \frac{\text{acto}}{\text{potencia}}$	$\frac{\text{ser}}{\text{esencia}} = \frac{\text{acto intelectual}}{\textit{species}}$

Estas analogías, se pueden reducir a una sola, ya que en todos los casos hay un aspecto potencial en la parte inferior y uno actual en la superior. Sin embargo, cada una de ellas puede darnos a conocer distintos aspectos del acto intelectual.

Si tomamos la *Proporción 1*, podemos ver que hay una cierta relación entre el modo en que la *species* informa al intelecto y el modo en que el alma hace lo propio con el cuerpo. La diferencia fundamental es que mientras que el alma informa al cuerpo y el resultado es una sustancia, no se puede decir lo mismo respecto de la *species* y el intelecto. El *unum perfectum* que da por resultado la información del intelecto no es una nueva sustancia, sino un acto. Además, a la unión entre el alma y el cuerpo corresponde un acto de ser *simpliciter*, mientras que al acto intelectivo corresponde un acto de ser *secundum quid*, en este caso, *intelligibile*.

La *species* cognitiva especifica el acto intelectual, pero, además, comunica al intelecto el ser inteligible. El intelecto agente no comunica la inteligibilidad que la *species* tiene de por sí, por ser *species* de tal cosa, pero sí vuelve esa inteligibilidad en acto al participarle la inmaterialidad en acto, esto es, la pone en *esse intelligibile*. La *species*, que era en potencia inteligible, se vuelve inmediatamente en acto bajo el influjo del intelecto agente. A su vez, la *species* informa al intelecto, constituyendo el *unum perfectum*, y le comunica el *esse intelligibile*, para que se vuelva en acto[169].

[168] Cf. *De Anim*. a. 16, ad 8m.

[169] «Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem.

En este punto nos separamos de G. Klima. La postura de este autor tiene por objeto eliminar toda mediación ontológica entre el intelecto y la cosa, pero conservando cierta mediación noética. Por esa razón él prefiere decir que la *species* tiene un *esse secundum quid* que, según él, es un ser de razón. Así, sin interponerse ontológicamente entre el intelecto y la cosa, la *species* vendría a ser un objeto primero del intelecto que remite a un objeto último, constituido por la cosa[170]. Según nos parece, el *esse secundum quid* en la operación intelectiva es una nueva participación del acto de ser original de la cosa y, por lo tanto, no es un ente de razón. Santo Tomás considera que el ente de razón se da en el intelecto al considerar algo que no se encuentra en la cosa, como el género y la especie lógicos. Al contrario, la *species* (o la *intentio intellecta*) remite a un ente de naturaleza, no de razón, y una prueba de ello es que la *species intelligibilis* es algo que puede caer bajo la consideración de la ciencia natural y no algo que se sigue de la pura lógica[171].

En cuanto a las mediaciones, nosotros preferiríamos ver la situación al revés de como la ve G. Klima: mientras que la *species* en cuanto forma constituye una capacitación precognitiva que le permite al intelecto poner su acto de conocimiento, no existe ninguna mediación noética en ese nivel. El objeto conocido es la naturaleza de la cosa: la *species* es una capacitación en el nivel operativo que permite conocer la cosa sin ser, en cambio, conocida ella misma.

La *Proporción 2* muestra una comparación entre la unión hilemórfica y la unión operativa. Hablar de una 'causalidad material' del intelecto sería impropio, ya que la comparación entre la materia y el intelecto supone una semejanza muy relativa. La materia, de por sí indeterminada, recibe su determinación de la forma. El intelecto, de por sí indeterminado antes de conocer alguna cosa, recibe su determinación de la *species*. La materia y el intelecto sólo se pueden comparar desde el punto de vista de la

Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam». *CG* II, 98.

[170] Cf. KLIMA, G.: *Tradition and Innovation*, pp. 13-16; KLIMA, G.: *Intentional Transfer in Averroes*, pp. 35-36.

[171] Cf. *In IV Metaph*. l. 4, 574.

indeterminación[172]. La forma y la *species* son principios determinantes, pero de distinto orden: la forma sustancial en el orden entitativo, la *species intelligibilis*, en cambio, en el orden operativo intelectual. Entre ambos órdenes media una gran distancia.

En cuanto forma del intelecto, la *species* es su primera determinación, constituye al intelecto en acto primero o habitual del mismo, capacitándolo para ponerse en acto segundo[173]. Esta actualización completa se da en el nivel del *verbum mentis*.

La *Proporción 3* añade dos consideraciones. La primera es algo que está, de alguna manera, supuesto pero no dicho en la *Proposición 2*: el acto primero se comporta como potencia respecto del acto segundo[174]. Entre tener virtudes y ejercer un acto libre media una relación como la de la potencia al acto, y lo mismo cabe decir del intelecto informado por la *species* y el acto intelectivo.

Además, la *Proporción 3*, por un lado, muestra la prioridad ontológica del acto intelectual sobre la *species* (no tendría sentido una *species intelligibilis* si no hubiera un acto intelectual, como no tiene sentido considerar que una esencia exista sin un acto de ser que la constituya) y por otro, muestra que la *species* da la medida del acto intelectivo como la esencia mide al acto de ser participado (le da su especificidad).

Al iniciar este apartado señalábamos que una sustancia alcanza su perfección en los actos añadidos a su ser sustancial, esto es, a las diversas participaciones del acto de ser intensivo no sustanciales, sino *secundum quid*[175]. El *esse secundum quid* constituye el *bonum simpliciter* para la sustancia. El ámbito operativo pertenece a esos actos añadidos a la

---

[172] Cf. SIMON, Y.: *Introduction à l'ontologie du connaître*, pp. 43-44.

[173] «Avec l'espèce impresse, nous nous truvons donc déjà dans l'ordre de la connaissance, de l'intentionnel. Cependant l'union, l'identité entre la faculté et l'object n'est pas encore parfaite. Elle ne le sera que dans l'acte second de connaissance». PISTERS, É.: *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas*. Éditions Pierre Bossuet, Paris, 1933, p. 107.

[174] «Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio». *ST* I, q. 76, a. 4, ad 1m.

[175] Para una visión complementaria, cf. DEWAN, L.: *St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being*, «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 383-393.

sustancia. En el caso que estudiamos, el *esse secundum quid* es el *esse intelligibile*. El intelecto posible se perfecciona en ese orden, para lo cual necesita de la información de la *species*. Ella, puesta en *esse intelligibile* por la acción del intelecto agente, informa al intelecto posible, y así el intelecto está capacitado para poner su acto propio en *esse intelligibile* (porque se encuentra en acto primero). Además, su sucesiva operación intelectiva (acto segundo) es medida por la *species* (la *species* especifica el acto, es decir, en este acto intelectivo se conoce esto y no aquello). Por último, el intelecto participa del *esse intelligibile* a través de la *species* (ya que ella lo participa bajo la acción del intelecto agente).

La hondura del significado de la *species* como forma del intelecto no sólo abre la posibilidad de una rica especulación metafísica, sino que también introduce una noción fundamental: la perfección del hombre, que se realiza en sus operaciones y, de un modo particular, en el conocer[176].

La *species*, entonces, especificando el acto del intelecto, hace que el intelecto, a través de esta especificación, conozca la cosa[177]. De allí que *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*. La frase, que se encuentra en diversas formulaciones semejantes entre sí[178], suele aparecer con la salvedad de que lo conocido es la cosa, no la *species*[179], y que la *species* es la semejanza de la cosa que está en el intelecto y lo activa para poder volverse a la misma cosa[180].

[176] «El 'ser cognoscente' es un grado de participación del ser, el más alto». GARCÍA DEL MURO SOLANS, J.: *Ser y conocer*. PPU, Barcelona, 1992, p. 383.
[177] «Intelligibile autem proprie est substantia; nam obiectum intellectus est quod quid est; et propter hoc dicit, quod intellectus est susceptivus intelligibilis et substantiae. Et quia unumquodque fit actu inquantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat in actu inquantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et, quia unumquodque inquantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus inquantum attingit intelligibile, fiat "agens et operans", idest intelligens». *In XII Metaph*. l. 8, 2540.
[178] Cf. *CG* II, 55; *CG* II, 59; *ST* I, q. 14, a. 2, c. y *Quodl*. III, q. 8, c.
[179] Cf. *ST* I, q. 55, a. 1, ad 2m y *ST* I, q. 85, a. 2, ad 1m.
[180] Cf. *ST* I, q. 87, a. 1, ad 3m. e *In III De Anima* VII, 36-48.

d) El conocimiento de sí mismo

Una última cuestión surge en torno a la *species* como forma del intelecto y principio del entender: ¿es necesaria una *species* de sí mismo en el autoconocimiento?

Santo Tomás señala que sólo lo que es en acto es cognoscible, y distingue la situación en Dios, en los ángeles y en el hombre:

- «La Esencia de Dios, que es acto puro y perfecto, es inteligible simple y perfectamente según ella misma, de donde que Dios por su Esencia no sólo se intelige a sí mismo, sino también intelige todas las cosas»[181].

- «La esencia de los ángeles pertenece al género de los inteligibles como acto, pero no como acto puro o completo. Por eso, su inteligir no se completa a través de su esencia: aunque el ángel se intelija a sí mismo por su esencia, sin embargo no puede a través de su esencia conocer todas las cosas distintas de sí mismo, sino que las conoce a través de sus semejanzas»[182].

- «El intelecto humano se tiene en el género de las cosas inteligibles como ente sólo en potencia, como la materia prima se tiene así en el género de las cosas sensibles, de donde que se llame 'posible'. Si se lo considera en su esencia, se tiene como potencia inteligente. Por eso, desde sí mismo tiene virtud para inteligir, no sin embargo para inteligirse, sino según aquello que lo vuelve en acto [...]. Por lo tanto, nuestro intelecto no se conoce por su esencia, sino a través de su acto»[183].

[181] «Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit». *ST* I, q. 87, a. 1, c.
[182] «Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam: etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines». *ST* I, q. 87, a. 1, c.
[183] «Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex

Las diferencias entre el autoconocimiento de Dios, de los ángeles y del hombre son evidentes. En Dios está la perfección del ser y, por lo tanto, es inteligible en acto de un modo excelente. De allí que se intelige en sí mismo y también todas las cosas en su perfección. La esencia del ángel es también inteligible en acto y por eso puede conocerse a sí mismo antes que a las cosas. Pero en la esencia del ángel no están contenidas las esencias de todas las cosas, de allí que necesita de semejanzas inteligibles para conocerlas. En el hombre, el intelecto está en potencia, no en acto, antes de inteligir alguna cosa. Por esta razón no puede conocerse a sí mismo antes de haber conocido alguna otra cosa, es decir, antes de haberse puesto en acto.

Santo Tomás también distingue dos tipos de autoconocimiento en el hombre, uno que, siguiendo a J. J. Sanguineti, podríamos llamar 'experiencial' y otro 'científico y universal'. El primero supone la percepción de tener un alma intelectiva a partir del acto de reflexión sobre sí mismo. El segundo, en cambio, supone una investigación metafísica desde el acto intelectual para remontarse a la potencia que lo sostiene y a la naturaleza del alma en la que inhiere. El primero se trata de una conciencia habitual, de un conocimiento a partir de la presencia del alma a sí misma en toda su conducta consciente. El segundo se trata de un conocimiento demostrativo, riguroso y filósofico[184].

Este conocimiento de sí mismo no supone una nueva *species intelligibilis*. En cualquiera de los dos casos ('conocimiento habitual' y 'conocimiento científico'), el intelecto ya ha pasado al acto de conocer algo distinto de sí. En efecto, el conocimiento habitual de sí mismo implica cierta autoconciencia en los distintos niveles del obrar. De allí que suponga una actualización de las potencias del alma y, por concomitancia, un saber sobre sí mismo. En el conocimiento científico, el punto de partida es el acto

seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. […] Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster». *ST* I, q. 87, a. 1, c.; cf. *In XII Metaph*. l. 8, 2539.

[184] Cf. *ST* I, q. 87, a. 1, c.; SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 85-87. Cf. también COLLADO, S.: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*. Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 65-70; GARCÍA DEL MURO SOLANS, J.: *Ser y conocer*, pp. 204-229; CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 93-100.

intelectivo considerado en sí mismo, del cual se deducen sus principios y se comprende la naturaleza del alma[185].

Por lo tanto, la *species* que ha informado al intelecto le permite no sólo conocer una cosa distinta de sí, sino también autoconocerse. En el caso del conocimiento existencial, esta presencia inteligible del alma a sí misma no supone ninguna representación. Se trata, en cambio, de un conocimiento de sí mismo en el obrar.

La cuestión del conocimiento de sí mismo involucra, por otra parte, una situación más problemática. En el capítulo 2 hemos tratado el tema del *esse intentionale* como marca distintiva de lo cognitivo. Si bien algunos autores que allí mencionamos no adhieren a la 'Tesis 1', conviene, llegados a este punto, dilucidar la situación.

La noción de *esse intentionale*, según P. King, es el modo en el que santo Tomás supera la contradicción que existe entre los conceptos de 'representación' e 'identidad formal'. Estos conceptos no se pueden dar simultáneamente según el *esse naturae*, en cuanto que el primero supone una relación unidireccional (del representante al representado) y el segundo, en cambio, supone una relación bidireccional. Sin embargo, según él, santo Tomás nunca definió adecuadamente qué es el *esse intentionale* y, por lo tanto, la solución que da a la contradicción planteada no es totalmente satisfactoria[186].

La opinión de P. King con respecto al *esse intentionale* no es compartida por todos los autores. Algunos de ellos ven que, si bien las expresiones *esse intentionale* o *esse intentionis* no aparecen frecuentemente en la obra de santo Tomás, su concepto es central (o, al menos, se volvió

[185] Cf. SALATIELLO, G.: *L'autocoscienza como riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*. Gregorian University Press, Roma, 1996, pp. 27-38; PUTALLAZ, F.-X.: *La connaissance de soi au XIIIe. siècle. De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*. Vrin, Paris, 1991, pp. 382-386; SCARPELLI CORY, T.: *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
[186] Cf. KING, P.: *Rethinking Representation*, pp. 83-85.

cada vez más importante en los comentadores de santo Tomás) y puede reconstruirse el sentido de tal expresión[187].

El *esse intentionale*, en general, implica la comunicación o participación de una forma de un modo distinto al que tiene esa forma en la sustancia a la que pertenece de por sí; por eso, el *esse intentionale* indica un origen o una dirección[188]. Con respecto al conocimiento, J. Haldane sostiene que una esencia se encuentra en *esse naturale* en la realidad (donde es individual) y en *esse intentionale* en el pensamiento (donde es universal). El *esse intentionale* es, entonces, la marca de lo cognitivo[189]. R. Moser ha sostenido, en contra de esta interpretación, que el *esse intentionale* es la marca del ser acerca de otro, pero no de la inteligibilidad, que está dada por su ser inmaterial. Según él, entonces, la marca de lo cognitivo es *esse intentionale* que existe en *esse inmateriale*[190].

S. Brock ha retomado este tema haciendo ver que la noción de *esse intentionale* en las obras de santo Tomás no se reduce al ámbito cognitivo, sino que tiene una aplicación más amplia, como, por ejemplo, la existencia de la forma que una causa principal comunica a otra cosa en el instrumento del cual se sirve[191]. Contrariamente a la opinión de Moser, Brock hace ver

[187] Cf. MURRAY, A.: *Intentionale in Thomas Aquinas*, 1993: http://www.cis.catholic.edu.au/Files/Murray-IntentionaleinAquinas.pdf, pp. 1-5; HAYEN, A: *Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation*, «Revue néo-scolastique de philosophie», 63 (1939), pp. 385-410.

[188] «Une même propriété se retrouve, en effet, dans ces diverses *intentiones*, dans l'activité d'un instrument comme dans celle de la volonté, comme dans celle de la connaissance objective, et cette propriété commune est une *tendance vers un au-delà* de la volonté qui fixe son attention ou s'élance vers sa fin, de l'instrument qui obéit à l'impulsion de sa cause principale, du sens ou de l'intelligence qui atteignent un objet distinct et extérieur. Cette tendance résulte d'une motion, ou d'un dépassement: l'instrument, le sens, l'intelligence, la volonté sont porteurs d'une force qui les entraîne parce qu'elle leur est supérieure». HAYEN, A: *Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation*, p. 387.

[189] Cf. HALDANE, J.: *Mind-World Identity Theory*, pp. 20-21. En la misma línea, cf. LISSKA, A. L.: *Medieval Theories of Intentionality*, en PATERSON, C. *et al.*: *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*. Ashgate, Hampshire, 2006, pp. 154-156.

[190] Cf. MOSER, R.: *Thomas Aquinas, Esse Intentionale*, pp. 768-772 y 779.

[191] Cf. BROCK, S. L.: *Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas*, «The Tomist», 77 (2013), pp. 107-108. «Ce qui caractérise, en effet, la forme intentionnelle de l’instrument, c’est qu’elle est participée, d’une part, d’un agent supérieur, mais que, d’autre part, cette participation se réduit à un “contact” passager;

que, según santo Tomás, el *esse intentionale* se da inmaterialmente también fuera del intelecto: por ejemplo, según la física del tiempo de santo Tomás, las *species sensibiles* son inmateriales en el medio que las comunica al cognoscente. La marca de lo cognitivo, entonces, no puede ser el *esse intentionale* inmaterial, puesto que se aplica a otras instancias aún no cognitivas. Sí, en cambio, conviene decir que en el conocimiento se da la plenitud del *esse intentionale*, recordando, de todas maneras, que el *esse intentionale* es un ser derivado, secundario, 'débil'[192].

S. Brock también señala que, en el conocimiento, el ángel tiene su forma en *esse naturale*, mientras que tiene la de las otras cosas que conoce en *esse intentionale*. El objeto de conocimiento primario del ángel es su propia forma. De aquí se sigue que conoce algo no en *esse intentionale*, sino en *esse naturale*[193]. De esta manera, la noción de que la marca de lo cognitivo es el *esse intentionale* pierde sentido.

La esencia o forma del ángel en *esse naturale* funciona según razones diversas en cada caso, ya que en el orden del ser es el principio especificador del acto sustancial de ser del ángel, mientras que en el orden del conocer es el principio inteligible que le permite conocerse. La forma del ángel existe simultáneamente en *esse naturale* y en *esse intelligibile*, pero siempre es una y la misma forma. Como dice J. J. Sanguineti refiriéndose al conocimiento de los ángeles, «el desdoblamiento entre lo natural y lo inteligible se produce sólo cuando se trata de conocer *otras cosas*»[194].

En el conocimiento humano sucede algo semejante. No hay en el hombre de por sí una actualidad inteligible que le sea inmediatamente conocida, como sí sucede en el conocimiento angélico. Para el hombre, lo que resulta en primer lugar inteligible en acto son las naturalezas abstraídas de las cosas materiales. Una vez conocidas éstas, el intelecto conoce su

l'influence de la cause principale ne s'arrête pas à l'instrument comme à son terme; elle ne fait que le traverser pour atteindre par lui l'effet, toujours supérieur à l'instrument de sa production». HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 103-104.

[192] Cf. BROCK, S. L.: *Intentional Being*, pp. 113, n. 31, 113-114 y 118.

[193] Cf. *Ibid*., pp. 121-122.

[194] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 84.

propio entender y se conoce entendiendo[195]. Si bien todo acto de conocimiento implica la recepción de una *species* en *esse intentionale*, el conocimiento que tenemos de nuestros actos de conocimiento, señala S. Brock, no es en *esse intentionale*, sino en su propio *esse naturale*[196]. Esto muestra que, otra vez, el *esse intentionale* no es la marca de lo cognitivo en general porque hay cosas que son conocidas en su ser natural (la propia esencia, para los ángeles; los actos intelectivos y la presencia del alma, para el hombre). Sin embargo, en todos los casos es necesaria una actualidad en *esse intelligibile*. En Dios, el *esse intelligibile* y el *esse naturale* se identifican; en el ángel, su esencia tiene la doble valencia de principio especificador de la sustancia y de primer inteligible en acto; en el hombre, los actos intelectivos (que son perfecciones operativas en *esse intelligibile*) permiten el autoconocimiento.

El punto importante de toda esta discusión es que en el caso del autoconocimiento no hay desdoblamiento entre una *species intelligibilis* y una cosa. Por lo tanto, hay una unidad que supera la necesidad de mediaciones o representaciones precognitivas[197].

e) Conservación de la especie

Una vez que el acto intelectivo es puesto, las *species intelligibiles* son conservadas en el intelecto al modo de hábito. En efecto, hay una distinción entre el 'intelecto en acto', el 'intelecto en potencia' y el 'intelecto en hábito'. Mientras que el primero está actualmente entendiendo, y el segundo no ha recibido aún las especies inteligibles, el tercero es un modo intermedio entre la potencia y el acto[198]. Como dice J. J. Sanguineti, «el hábito es necesario cuando la potencia mantiene cierta indeterminación operativa ante una serie de posibilidades y no cuando está unívocamente determinada a realizar 'mecánicamente' cierto acto y no otro. En el hombre

[195] Cf. *ST* I, q. 87, a. 3, c.
[196] Cf. BROCK, S. L.: *Intentional Being*, pp. 124-127. Nosotros anadiríamos, según lo que hemos desarrollado hasta ahora, que el *esse naturale* de los actos intelectivos es la perfección operativa del intelecto, es decir, es *esse intelligibile*.
[197] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 83-84. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, aún en el autoconocimiento hay procesión de *verbum mentis*.
[198] Cf. *CG* II, 74.

los hábitos pueden llamarse *virtudes* (operativas), término que da idea de cierta 'fuerza' (*vis*) o 'energía' o simplemente potencia (*virtus*) que permite realizar una variedad de actos con sencillez y sin esfuerzo»[199]. Así es la situación del intelecto en acto primero, capacitado para pasar al acto segundo.

Las *species*, una vez que han informado el intelecto, se conservan como una 'memoria intelectual', como una capacitación preoperativa tenida siempre a disposición[200]. Dice santo Tomás: «Es contra la razón sostener que las *species* inteligibles no se conserven en el intelecto posible. Lo que es recibido en algo, es en eso mismo según el modo del recipiente; de donde se sigue que –ya que el intelecto posible tiene ser estable e inmóvil– es necesario que las *species* inteligibles en él sean recibidas estable e inmóvilmente»[201].

Las *species*, entonces, están a disposición del intelecto, que se vuelve a ellas al considerar alguna cosa actualmente. De esta manera, las *species* se ponen como causa ejemplar de los fantasmas que la sensibilidad forma bajo el influjo del intelecto. En efecto, para entender una cosa o para volver a entenderla, son necesarias las imágenes[202]. La unidad esencial entre el cuerpo y el alma se refleja en la unidad operativa entre el conocimiento sensible y el intelectual.

---

[199] Cf. SANGUINETI, J. J.: *Potencia*, 2012: http://didattica.pusc.it/file.php/118/Potencia.pdf, p. 5.

[200] Cf. CHUCULATE PAMBO, A.: *Teoria tomista da "species intentionalis"*, pp. 307-310; BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition*, pp. 600-601.

[201] «Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conseruentur, est contra rationem: quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, species intelligibiles oportet quod in eo recipiantur stabiliter et inmobiliter». *Quodl*. III, q. 9, a. 1, c. Sobre la noción de hábitos intelectuales, cf. CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 654-671.

[202] «Unde etiam, ibidem, philosophus dicit, quod anima intellectiva est locus specierum, quia scilicet in ea conservantur species intelligibiles. Indiget tamen in hac vita convertere se ad phantasmata, ad hoc quod actu intelligat, non solum ut abstrahat species a phantasmatibus, sed etiam ut species habitas phantasmatibus applicet: cuius signum est quod laeso organo virtutis imaginativae, vel etiam memorativae, non solum impeditur homo ab acquisitione novae scientiae, sed etiam ab usu scientiae prius habitae». *In I Corinthios* 13, l. 3, 792.

En cuanto que constituyen un hábito[203], puede decirse que las especies inteligibles así conservadas son 'cualidades' del intelecto. Los hábitos como disposiciones estables y difícilmente removibles pertenecen al género 'cualidad', y de allí que pueda decirse que la especie conservada sea tal[204].

La especie tiene como sujeto al intelecto posible. Por esta razón, aunque en cuanto forma del mismo, hace conocer universalmente una naturaleza. Conviene decir con santo Tomás que el intelecto posible es el sujeto de la especie en tanto que ésta es inteligida[205]. Así se reafirma la prioridad del acto intelectivo por encima de otros aspectos derivados de esta operación. La especie es ante todo forma del intelecto que lo mueve a actuar y sólo así se ve como una cualidad suya que lo capacita para operar cuando sea el caso.

P. Hoffman, a partir de una comparación entre santo Tomás y Descartes, ha sostenido que la *species intelligibilis* supone un cierto *esse objectivum*[206]. Estrictamente hablando, la noción de *esse objectivum* pertenece al beato J. Duns Escoto (aunque fue más desarrollada por los escolásticos posteriores a él). En Escoto encontramos que:

- la *species* es, ante todo, una cualidad en *esse reale* del intelecto, producida por acción del objeto;
- la *species*, en segundo término, perfecciona al intelecto representando el objeto en *esse intelligibile* o *in esse objectivo*;
- la *species* y el intelecto, como causas parciales, producen la intelección;
- el intelecto recibe la intelección producida (éste es su 'padecer');

[203] «Et sic ratio et species potentiae ex obiecto accipitur; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiae perfectae ad suum obiectum». *Q. de virtutibus* q. 2, a. 4, c.

[204] Al hablar del conocimiento angélico, santo Tomás trata de las *species* que están en el intelecto del ángel como de un *ens quoddam*, y esto hace referencia al estatuto relativo de las especies: cf. *In II Sent*. d. 12, q. 1, a. 3, ad 5m.

[205] «Intellectus autem possibilis non est subiectum speciei intelligibilis nisi secundum quod est intellecta iam in actu, et abstracta a fantasmatibus». *De Anim*. a. 2, c.

[206] Cf. HOFFMAN, P.: *Direct Realism*, pp. 167-169 y 176-177.

- el intelecto conserva la *species* como hábito.

Por lo tanto, la *species* es primariamente una cualidad que resulta conservada como un hábito. Se puede ver la diferencia con santo Tomás. En el Aquinate, las consideraciones acerca de la semejanza según la representación aseguran que la *species* es la esencia inmaterial o universalizada de la cosa proporcionada al acto intelectivo. En cambio, en Escoto, la especie como representativa pone el objeto en *esse intelligibile* en presencia del intelecto. En Santo Tomás no hay ninguna 'realidad sustituta' que sostenga el acto de conocer; en cambio, en Escoto, la duplicación *in esse objectivo* resulta necesaria para producir la intelección[207].

La asimilación que hace P. Hoffman de la *species* tomista y el *esse objectivum* escotista no nos parece adecuada especulativamente. La cuestión de fondo son dos modos de concebir la realidad: unívoca o analógicamente. La consecuencia inmediata (en el ámbito cognitivo) de concebir la metafísica unívocamente es que cualquier potencia que se actualiza debe ser modificada fundamentalmente en su ser entitativo. Por eso, la *species* no puede informar al intelecto realizando un *unum perfectum* en el orden operativo. La *species* tiene que ser una cualidad a la que acontece que represente un objeto.

A santo Tomás, en cambio, la analogía entre el ser entitativo y el ser operativo le permite afirmar la espontaneidad del conocimiento intelectual como la información inmediata del intelecto por una semejanza de la cosa. El intelecto así capacitado conoce la cosa, no su representación objetiva[208].

---

[207] Cf. DELGADO, G. H.: *La verdad del futuro contingente*, pp. 140-146. Sería un error, sin embargo, considerar que la teoría de Escoto surge por oposición a la de santo Tomás, ya que, según la historiografía, él tiene en mente otros autores, como Enrique de Gante, al tratar estas cuestiones: cf. BOULNOIS, O.: *À la recherche d'un Duns Scot introuvable*, en BONINO, S.-T. (Ed.): *Saint Thomas au XXe. siècle*. Saint-Paul, Paris, 1994, pp. 218-223; PERLER, D.: *Things in the Mind. Fourteenth-Century Controversies over "Intelligible Species"*, «Vivarium», 34 (1996), pp. 235-243.

[208] Cf. RENAULT, L.: *L'assimilation du connu au connaissant*, pp. 180-183. En el estudio que hemos citado, el autor critica la idea del conocimiento 'por presencia'. En efecto, éste es el camino de Duns Scoto, en cuanto que el objeto es representado –es decir, es hecho presente *in esse objectivo*– al intelecto a partir de la realidad cualitativa que tiene la especie en él. El estudio de G. Rabeau, en cambio, es un ejemplo de un tipo de interpretación de santo Tomás en la que se privilegian los conceptos de 'presencia espiritual' o *ens*

Luego, conserva la *species* como un hábito suyo, del cual dispone para ulteriores operaciones.

Llegados a este punto, conviene sacar algunas conclusiones haciendo una recapitulación del presente capítulo y ofrecer una síntesis de lo hecho para pasar a estudiar la tríada *verbum – intentio – conceptio*.

5. Recapitulación

En este capítulo hemos estudiado fundamentalmente dos nociones, *similitudo* y *species*. Estrechamente ligada a la noción de *similitudo* se encuentra otra, la de *repraesentatio*, a la cual hemos prestado atención, sea para aclarar el sentido de la misma noción de *similitudo*, sea para conocer el contenido de esta noción en cuanto que se podría aplicar al acto cognoscitivo. En el transcurso del texto, hemos discutido las interpretaciones de santo Tomás que se pueden reunir bajo la fórmula de la Tesis 1. Por eso, en la presente sección iremos directamente a las conclusiones más relevantes que hemos podido recoger en el transcurso de todo el capítulo, divididas en 'temáticas' y en 'respuesta a la Tesis 1'.

a) Conclusiones temáticas

La noción de semejanza puede sintetizarse en la expresión *unum in qualitate*. Habiendo dos cosas, éstas se dicen semejantes si comparten una cualidad. La cualidad puede ser o bien accidental, o bien sustancial. Así, la semejanza puede darse en la comunidad de un accidente o de una especie. La cualidad compartida específicamente da lugar a la noción de 'ejemplar' e 'imagen', que supone un orden del primero a la segunda.

---

intentionale sobre la noción de 'forma del intelecto' para hablar de la *species*: cf. RABEAU, G.: *Species*. *Verbum*, pp. 16-19 y 36-50. Nosotros consideramos que se podría hablar de 'presencia espiritual' o 'presencia inmanente' si esta expresión se equilibra con la noción de *species* como 'forma'. Por otra parte, la noción de *verbum mentis* envuelve de alguna manera el problema de la inmanencia de lo conocido en el cognoscente en cuanto que es 'dicho' en él. De este modo también se podría hablar correctamente de 'presencia inmanente', siempre señalando los aspectos que no hacen del *verbum* un 'ente mental' *a se*.

Repraesentare es contener una semejanza. La noción de *repraesentatio*, sobre todo, cualifica un tipo de *similitudo*. En efecto, santo Tomás distingue la semejanza según la conveniencia de naturaleza de la semejanza según la representación. La primera supone una comunidad en el ser natural. La segunda, en cambio, no supone esa comunidad. La semejanza según la representación comparte con la cosa la misma cualidad sustancial, pero difiere de ella en que la realiza inmaterial o intencionalmente, y no material o naturalmente, como se da en la cosa.

La noción de *species intelligibilis* está asociada a la semejanza según la representación y, al mismo tiempo, es el principio y forma del entender. Raramente, si no nunca, santo Tomás la asocia a la noción de 'imagen'. Por hipótesis, podría asociarse. Sin embargo, los contenidos teoréticos que se siguen de esta suposición no son relevantes o están incluidos en los desarrollos que competen a la *species* como semejanza según la representación. Cabe aclarar también que el Aquinate usa la noción de *similitudo* sin más para la *species*.

La intelección encuentra su fundamento en el conocimiento sensible, el cual, sintetizando los datos recibidos de la realidad, forma un 'fantasma' o 'imagen' de la cual el intelecto agente abstrae la *species* inteligible. En el fantasma, la semejanza de la cosa todavía conserva los rasgos de la materialidad individual; en la *species intelligibilis*, en cambio, esa materialidad está universalizada. En el fantasma, la inteligibilidad de la cosa está todavía en potencia; en la *species intelligibilis*, en cambio, se encuentra actualizada. La diferencia que media entre una y otra instancia del conocimiento está dada por la actualidad y la inmaterialidad en el orden inteligible.

El intelecto agente obra algo semejante a sí, como 'causa eficiente', y comunica lo que de por sí tiene. En efecto, los dos intelectos, el agente y el posible, comparten la calidad de ser separables, de ser impasibles y de no ser mixtos en el orden de la entidad, porque ni uno ni el otro se componen constitutivamente con algún órgano corpóreo, ya que son inmateriales, si bien sí pueden informar a las potencias sensitivas que son orgánicas. La diferencia que hay entre ellos es que el intelecto agente es en acto en lo que el intelecto posible es en potencia. Ahora bien, ¿en qué el intelecto posible es en potencia? Esto no puede ser en el orden de la sustancia o del accidente,

porque, como acabamos de decir, es perfecto en ese orden. La relativa actualidad y pasividad de estos intelectos se da en el orden de las operaciones.

El orden de la operación atañe a los actos añadidos por los cuales una sustancia se vuelve perfecta con respecto al fin. La sustancia, que tiene un *esse simpliciter* en cuanto tal, se perfecciona en el orden del *esse secundum quid* según sus operaciones. Este desarrollo implica nuevas y diversas participaciones de su *esse ut actus*. En el nivel operativo intelectual, el *esse secundum quid* es *esse intelligibile*.

Cuando el intelecto agente abstrae una *species*, la vuelve en acto según el *esse intelligibile*. No le da su inteligibilidad (si se la diera, los fantasmas serían innecesarios[209]), sino que vuelve esa inteligibilidad en acto. Así, la *species* resulta adecuada al intelecto posible y puede informarlo. Esta información pone al intelecto posible en acto habitual (o primero) y lo capacita para pasar a las operaciones (o acto segundo), al acto de inteligir propiamente dicho. De esta manera, el intelecto posible actualiza su potencialidad en *esse intelligibile*.

En el acto del conocimiento, la *species* es forma del intelecto, pero también es una semejanza de la cosa conocida según la representación. Según la primera de estas razones, capacita al intelecto para ponerse en acto de entender. Según la segunda, mide ese acto de intelección y se dice principio del entender[210]. En efecto, la *species* hace que el intelecto conozca directamente aquello de lo cual ella es una semejanza según la representación. En este sentido, la *species* funciona como la esencia, que limita el acto de ser. Así, la *species* limita el *esse intelligibile* del acto de entender.

Por último, la *species* se conserva en el intelecto como un hábito del mismo. Un hábito es, para una potencia, una actualización potenciada, que le permite pasar libremente a las operaciones. Como dice J. J. Sanguineti, «desde este fondo habitual cognitivo, y a la vez estimulados por

[209] Cf. *In III De Anima* IV, 136-166.
[210] Cf. *De Ver*. q. 2, a. 5, ad 17m.

requerimientos externos, emergen nuestros procesos cognitivos conscientes»[211].

En nuestra consideración de la *species intelligibilis* dentro de la teoría del conocimiento de santo Tomás, nuestras conclusiones son las siguientes:

- la *species* se define principalmente como forma que actúa al intelecto;
- la *species* se dice semejanza de la cosa por la que mide al acto intelectivo;
- la *species* se dice ‘semejanza según la representación’ en cuanto que realiza inmaterialmente y, en definitiva, en *esse intelligibile*, la esencia de la cosa conocida.

b) Respuesta a la Tesis 1

¿Puede decirse que la *species* es una representación sin más para santo Tomás? Según la cita con la que hemos abierto el capítulo 1 de nuestra investigación, el significado de la expresión ‘representación mental’ es «toda entidad mental que tiene intencionalidad o contenido; el vehículo que tiene el contenido. Alternativamente, un proceso –a saber, el que dirige la mente hacia sus contenidos»[212]. El punto en el que estaríamos en desacuerdo con ese texto para atribuir a la *species* la denominación de ‘representación mental’ es el género que se quiere predicar de ella: ‘entidad’, ‘vehículo’ o ‘proceso’.

La *species intelligibilis* no es una ‘entidad’ como normalmente se puede entender este término, ya que su posición es en el ser inteligible, no en el ser entitativo. Ella no modifica al intelecto según su ser natural, que es impasible, sino según su potencia operativa en *esse intelligibile*. No es, en efecto, una ‘pequeña cosa en la mente’. Tampoco se la puede considerar un ‘proceso’, puesto que la información del intelecto por parte de la *species* es inmediata: no hay un momento temporal en el que ella permanece abstraída pero no informando al intelecto posible. Ni siquiera se la puede considerar

[211] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 93.
[212] MANDIK, P.: *Key Terms in Philosophy of Mind*, p. 73.

un 'vehículo', porque ella, estrictamente hablando, no es algo que lleva en sí otra cosa distinta de sí, sino que es toda ella una semejanza de la cosa conocida.

La noción de 'representación mental' aplicacada a la *species intelligibilis* es posible en los autores que privilegian el conocimiento por presencia representativa sobre el conocimiento por información inmediata. Con diversos matices, ése es el denominador común de las interpretaciones de los autores que hemos englobado en la Tesis 1.

Hemos formulado la Tesis 1 de la siguiente manera:

Tesis 1: *la* species intelligibilis *es una representación que debe ser conocida antes de ser conocida la cosa*.

La *species* no es el objeto del intelecto humano, sino un medio para conocer. No se trata de una mediación noética (algo conocido que hace conocer otra cosa), sino de una mediación psicológica: es una capacitación para la operación. El punto central es que su función es informar, no constituir un nuevo objeto de conocimiento. Ésta es la respuesta fundamental para despejar las objeciones del realismo representacionista (R. Pasnau y S. D'Onofrio). Una entidad que se interpusiera noéticamente entre el intelecto y la cosa, más que manifestarla, la ocultaría. Por esto mismo, la *species* no puede ser pensada como si dirigiera el intelecto a la cosa 'semánticamente', según la posición de C. Panaccio. La *species* sólo se vuelve objeto de conocimiento en la reflexión que el cognoscente hace sobre su propio conocer.

La noción de semejanza incluye el hecho de ser uno según la cualidad, aunque esa cualidad se realice de diversa manera. De allí que no se puede sostener una disimilitud esencial entre la cosa y la *species*, como sostenían J. Brower y S. Brower-Toland o M. Tweedale. Por otra parte, la contradicción que ve P. King en el pensamiento de santo Tomás por calificar a la *species* con las nociones de semejanza y de representación (la primera es bidireccional, la segunda es unidireccional) se resuelve cuando se ve que el Aquinate las sintetiza en la fórmula 'semejanza según la representación'. El núcleo de toda la teoría tomista de la representación (si se pueda hablar de tal teoría, de lo cual discutiremos en el capítulo 5) se

sitúa en que la representación implica el modo de ser inmaterial e intencional de la semejanza. P. King tiene razón, sin embargo, cuando dice que la noción de *esse intentionale* no es clara en santo Tomás. En verdad, tiene diversas aplicaciones según los distintos temas, pero siempre implica la comunicación de una forma, un origen y una tendencia. Estos elementos bastan para ver que la *species* está relacionada con la cosa de la cual procede y hacia la cual orienta al acto intelectivo.

El modo de ser diverso que se da entre la quididad de la cosa y la *species* no implica que ésta última se constituya como una presencia *in esse objectivo*, según el decir de P. Hoffman. Esta teoría, como hemos mostrado, no pertenece a santo Tomás. Tampoco es un ente de razón, como sostiene G. Klima, puesto que es una nueva participación del acto originario de ser, su ser es *esse secundum quid*, esto es, *esse intelligibile*.

Nuestras críticas a estos autores pretenden aclarar las nociones que están en juego. Consideramos que ellos han puesto en evidencia diversas cuestiones inherentes a los textos de santo Tomás que un estudio superficial, sin dudas, no las vería. Han tenido la osadía, por otra parte, de poner 'en aprietos' a la interpretación más tradicional del pensamiento del Aquinate. Además, probablemente gracias a sus interpretaciones hoy estamos hablando del concepto de representación en santo Tomás. Señalamos, por último, que todos estos autores tienen en común un aporte importante a la discusión: señalar que en el conocimiento *ontológicamente* hay dos entidades, el cognoscente y lo conocido. Si se insistiera en la noción de unidad noética en el conocer sin recordar que existe una dualidad ontológica, la verdadera naturaleza del conocer y sus límites no se verían con claridad. El problema es que, insistiendo en esta dualidad, estos autores tienden a reducir el alcance especulativo de la unidad.

CAPÍTULO IV
LA EXISTENCIA DEL *VERBUM MENTIS*

Nuestro estudio sobre las representaciones mentales en santo Tomás de Aquino no se agota en el análisis de la *species intelligibilis*, ya que el Aquinate considera un segundo tipo de mediación en el entender, llamado *verbum mentis*. La cuestión, entonces, es en qué sentido se puede decir (y en cuál no) que el *verbum* es una 'representación'.

En principio, para nosotros la existencia del *verbum mentis* es un dato que surge de los textos tomistas. Sin embargo, algunos intérpretes han puesto en duda que esto sea así desde un punto de vista filosófico. Por lo tanto, dividiremos nuestra investigación sobre el *verbum* en dos capítulos: el presente capítulo, en el que estudiaremos su existencia, y el último capítulo, donde consideraremos su intencionalidad. Esta división coincide con la de las Tesis 2 y 3, bajo las cuales se reúnen dos posiciones claramente distintas. Mientras que la Tesis 2 considera que el *verbum* es un tema teológico o bien se habla de su procesión en el hombre metafóricamente, la Tesis 3 considera que es verdaderamente una dimensión distinta del conocer humano con características que la distinguen de la *species*.

Entonces, consideraremos la existencia del *verbum mentis* sin analizar en este momento su intencionalidad. No se puede evitar hablar de la relación que mantiene con la cosa conocida, puesto que su razón de ser es 'hacer conocer', pero el punto que queremos afianzar ahora es su existencia.

Hemos formulado la Tesis 2 de la siguiente manera:

> Tesis 2: *el* verbum mentis *se reduce al acto de conocer para evitar todo representacionismo o todo* tertium quid *entre el intelecto y la cosa*.

Los principales matices que encontramos entre las interpretaciones de los diversos autores que adhieren a esta tesis pueden presentarse de la siguiente manera:

- el acto cognoscitivo (y no la *species*) representa la cosa conocida, dada la identidad formal entre la mente y el mundo, y el concepto sólo es la actualización de un contenido inteligible en la mente (J. Haldane y G. De Anna);
- en el acto cognoscitivo no hay representación mental, sino identidad formal, y el concepto no es una tercera cosa entre la mente y el mundo, sino que es la actividad cognoscitiva nominalizada: sólo es el 'concebir' transformado en un sustantivo (J. P. O'Callaghan);
- el acto cognoscitivo es un *unum per se*, y la unidad operativa entre el intelecto y la *species* (que sería la misma forma de la cosa distinta de ella con distinción de razón) es metafísicamente anterior a la conservación de la *species* como hábito de la inteligencia, así como la procesión del *verbum* se dice sólo metafóricamente en santo Tomás (A. de Muralt).

La razón común que une estas interpretaciones está dada por el rechazo de una visión representacionista con respecto de la *species* o del *verbum*, y por concentrarse sobre el acto de conocimiento más que sobre las instancias que lo conforman. Al mismo tiempo, los autores defienden la existencia de una identidad formal entre el intelecto y la cosa en el acto de intelección.

Las diferencias entre estas posiciones pueden reducirse a un problema fundamental: la procesión del *verbum mentis*. J. Haldane y G. De Anna no excluyen la existencia del concepto, es más, lo consideran como la actualización de un contenido inteligible. Hablando estrictamente, ellos no adherirían a la Tesis 2. Los incluimos bajo este título porque la insistencia de Haldane en la centralidad del acto en el conocer constituye un punto de partida fundamental para las reflexiones de J. P. O'Callaghan.

J. P. O'Callaghan y A. de Muralt tienden a reducir o negar la existencia del *verbum mentis*. O'Callaghan considera que el concepto es el acto de conocimiento, y no algo que se sigue del mismo. A. de Muralt considera que la procesión del *verbum* sólo se dice metafóricamente. En el caso de O'Callaghan, hay una directa consideración de que la teología trinitaria ha influido en la gnoseología tomista.

Para resolver esta cuestión, convendrá, en primer lugar, establecer la noción de *verbum mentis* y los términos que habitualmente se asocian a ella (*intentio*, *conceptio* y *conceptus*) que no hayamos estudiado previamente (como *similitudo* y *repraesentatio*, comunes a la *species* y al *verbum*). Luego exploraremos la relación entre el pensamiento teológico y filosófico de santo Tomás con respecto al *verbum* y formularemos una hipótesis sobre la razón de su existencia en el entender humano.

1. La noción de *verbum*

El término latino *verbum* significa, en primera instancia, el término español 'palabra' o 'expresión'. En la medida en que traduce el griego *logos*, asume una ambigüedad inherente a este vocablo: la posible atribución al pensamiento o al discurso proferido. En este sentido, *logos* equivale en latín a *ratio* (referida a la operación intelectual) u *oratio* (referida al discurso exterior). «La célebre definición del hombre como '*ánthropos zóon lógon éjon*' encierra en sí misma una reconocida tensión entre el *logos* como pensamiento o razón (relacionado por tanto con el *nous*) y el *logos* como palabra»[1], dice F. Leocata, sintetizando la problemática inherente al término *logos* con respecto al pensamiento y al discurso humanos.

Esta doble acepción de *logos* y de *verbum* se puede rastrear en la historia de la filosofía. Según C. Panaccio, Platón establece en el *Sofista* (263d-264a) que el pensamiento (*dianoia*) es un *logos* interior, es el diálogo del alma con ella misma. Así, las cualificaciones que se aplican al discurso exterior se transfieren, por el paralelismo que existe, al discurso interior. La afinidad fundamental entre el *lógos* exterior y el interior se basa en que progresan en base al diálogo; la insistencia no está puesta en la estructura, sino en la verdad o falsedad de los discursos[2].

Panaccio muestra también que Aristóteles comienza a ver en el pensamiento una cierta estructura[3]. En los *Analíticos segundos* (76b24-27) se pueden leer dos expresiones por demás clarificadoras: *exo logos* y *eso logos*, discurso exterior y discurso interior. Sumado a los aportes del *Peri*

[1] LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad*, p. 17.
[2] Cf. PANACCIO, C.: *Le discours intérieur*, pp. 31-35.
[3] Cf. *Ibid.*, pp. 36-47.

hermeneias (23a33-24b3), se ve que, además, el discurso interior no sólo es independiente de cualquier lengua conocida, sino que tiene una estructura propia, que es la del razonamiento. La primera tesis es semejante a la de Platón; la segunda es divergente: el *lógos* interior ya no tiene la forma de diálogo, sino de silogismo.

Para denominar los dos significados de *logos*, los estoicos desarrollaron la distinción entre *logos endiathetos* (o 'interior'), articulado por ciertos contenidos abstractos o *lekta*, y *logos prophorikos* (o 'proferido'), articulado por las palabras proferidas. Esta distinción fue retomada por Filón de Alejandría y aplicada a una teología (de matriz platónica) del *logos* como Palabra de Dios: el *logos* de Filón es el supremo mediador entre el Dios trascendente y el mundo creado en cuanto arquetipo de la creación[4]. La atribución del *logos* a Cristo –y su sucesiva traducción por el término latino *verbum*– ponen este vocablo en la consideración de la teología cristiana.

Desde el inicio, los autores cristianos llevaron a cabo una filosofía del *logos* humano y una teología del *Logos* divino, como es el caso de Clemente de Alejandría[5]. Las obras de algunos Padres griegos, como san Juan Damasceno, también transmitieron la doctrina de origen estoico del *logos endiathetos* y del *logos prophorikos* a los pensadores escolásticos[6].

San Agustín es quien desarrolla con mayor originalidad la idea de *verbum in corde* (o mental) en ámbito latino[7]. Según su comprensión del *verbum*, el *verbum in corde* (que equivaldría al *logos* en cuanto discurso interior) posee un contenido inteligible, no está ligado a ninguna lengua y se expresa sin perder nada de sí. El *verbum in corde* es anterior a todos los signos y es significado por la palabra exterior, que equivaldría al *logos* en cuanto discurso proferido.

[4] Cf. CAVINI, W.: *Lógos*, en BONI, L. (Ed.): *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Garzanti, Milano, 1981, p. 535.
[5] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La antropología educativa de Clemente de Alejandría*. EUNSA, Pamplona, 2003, pp. 67-94.
[6] Cf., más arriba, capítulo 2, apartado 3.d).
[7] Cf., más arriba, capítulo 1, apartado 1.b)., donde hemos hablado más del *vebum* en san Agustín.

También en ámbito latino, Boecio llevó adelante un acercamiento al *logos* griego al aplicar la palabra *oratio* (un término tradicionalmente conservado para los discursos proferidos) al pensamiento. Así forjó una nueva noción: la *oratio mentalis*[8]. Los conceptos constituyen la *oratio mentalis*, la cual es prelingüística e independiente de las lenguas convencionales. Las palabras proferidas sirven para significar aquella *oratio mentalis*.

Este breve recorrido histórico nos muestra cómo el vocablo latino *verbum* se fue enriqueciendo por su asimilación a *logos* y cómo su caudal semántico se transmitió hasta los pensadores escolásticos. En ellos se dio también una nueva síntesis, al recuperar elementos del pensamiento árabe para desarrollar la propia noción de *verbum*, como sucede con el concepto de *intentio*[9]. En efecto, el término *intentio intellecta* tiene su fuente en las traducciones de los filósofos árabes, especialmente de Avicena, para quien los inteligibles pasan a ser *intentiones intellectae* cuando se produce el acto cognoscitivo[10]. Santo Tomás recibe toda esta tradición y la plasma en su obra, en los diversos sentidos en que usa la palabra *verbum*.

a) El concepto de verbum *en el pensamiento de santo Tomás*

El *Dizionario dei termini tecnici tomistici* incluido en el volumen introductorio a la traducción italiana de la *Summa Theologiae* presenta seis sentidos fundamentales del vocablo *verbum* en la obra del Aquinate[11]:

- Un sentido gramatical: palabra que expresa un hecho o una acción.
- Etimológicamente, la expresión vocal de un concepto, en este sentido es sinónimo de *vox*, palabra.

---

[8] Cf. O'CALLAGHAN, J.: *Thomist Realism*, pp. 61-65; PANACCIO, C.: *Le discours intérieur*, pp. 134-137.
[9] Cf., más arriba, capítulo 1, apartado 2.b).
[10] Cf. KNUDSEN, C.: *Intentions and impositions*, p. 481; BERTOLA, E.: *La noetica di Avicenna*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 64 (1972), p. 196.
[11] Cf. SANTE CENTI, T.: *Dizionario dei termini tecnici tomistici*, en SAN TOMMASO D'AQUINO: *La Somma Teologica*. Introduzione generale, Casa Editrice Adriano Salani, Roma, 1972, p. 399.

- La palabra imaginada como distinta de la proferida exteriormente, siendo la primera la preparación de la segunda.
- El *verbum mentis*, que sería el *verbum* en sentido más riguroso: es la expresión conceptual de cualquier realidad, el concepto o la idea de la misma, que no debe ser confundida con el sentido anterior, la palabra imaginada.
- En sentido teológico, *Verbum* traduce el *Logos* según el sentido que le da el evangelista san Juan, es decir, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.
- Los medievales también conocían un uso de *verbum* en las traducciones latinas de la Biblia que viene del hebreo *dabar*, que significa 'hecho', 'acontecimiento'.

En este momento, el primer y el último significado de la palabra *verbum* no entran en nuestra consideración. Los otros cuatro sentidos (palabra proferida exteriormente, palabra proferida en la imaginación, concepto y el Verbo eterno) conciernen a nuestra investigación.

Santo Tomás los relaciona de la siguiente manera: «La voz significa el concepto del intelecto, según el Filósofo en el libro 1 del *Peri hermeneias*, y a su vez la voz procede de la imaginación, como se dice en el libro *De anima*. La voz que no es significativa, no puede ser llamada *verbum*. Por eso la voz exterior se dice *verbum*, porque significa el concepto interior de la mente. Así, en primer lugar y principalmente, se dice *verbum* el concepto interior de la mente; en segundo lugar, la voz que significa el concepto interior; en tercer lugar, la misma imaginación de la voz […]. En cuarto lugar, se llama *verbum* figurativamente a lo que se significa o se hace por la palabra, como acostumbramos a decir 'esto es lo que te dije' o 'esto es lo que mandó el rey', al mostrar algún hecho que es significado por una palabra simplemente enunciativa o también imperativa. Se dice propiamente *verbum* en Dios, en cuanto que *verbum* significa el concepto del intelecto […]. La razón misma de 'concepto del corazón' implica que proceda de otro, esto es de la noticia del que concibe. De aquí que el *verbum*, en cuanto que se dice propiamente en la divinidad, significa algo que procede de algo, lo que pertenece a la razón de nombre personal, aquél por el que las personas divinas se distinguen según su origen, como se ha dicho. Por eso es

conveniente que el nombre de *verbum*, según que se toma propiamente en la divinidad, no sea entendido esencialmente, sino solamente personalmente»[12].

Según santo Tomás, entonces, en el hombre se llama *verbum*:

- principalmente, al concepto del intelecto (*verbum mentis* o *cordis*, que en algunos pasajes también es llamado *verbum interius*[13] o *verbum mentalis*[14]);
- en segundo lugar, a la voz proferida exteriormente que significa el concepto (*verbum exterius* o *vocis*);
- en tercer lugar, a la imaginación de esa misma voz (*verbum interius*).

Es un hecho que la voz proferida exteriormente es la primera a la que se llama 'palabra', *verbum*. No cabe duda de que, antes de conocer que formamos una palabra interior, conocemos que hay una palabra exterior. La palabra exterior, el *verbum* proferido, es el primer analogado del concepto de *verbum* en el orden del conocer. Sin embargo, una vez establecidos los otros niveles de la analogía, se ve que el primer analogado en el orden del ser es el *verbum mentis*, el concepto que implica una manifestación interior

[12] «Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I *Periherm*.: et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro *de Anima* dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur: secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa: tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. […] Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur: sicut consuevimus dicere, *hoc est verbum quod dixi tibi*, vel *quod mandavit rex*, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. […] Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens: quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum». *ST* I, q. 34, a. 1, c. Cf. *De Ver*. q. 4, a. 1, c.

[13] Cf. *CG* IV, 11.

[14] Cf. *ST* I, q. 36, a. 2, ad 5m.

sin voz de lo conocido. En segundo lugar se encuentra el *verbum vocis* proferido, que es, a su vez, imagen del *verbum interius* (o voz imaginada significativa del *verbum mentis*)[15].

Pasando del ámbito filosófico al teológico, decimos que en Dios se llama propiamente *Verbum* a la Segunda Persona de la Trinidad, en cuanto que procede de la Primera como el concepto procede de la noticia del concipiente: «El alma considerando genera su *verbum*. Así también el Hijo de Dios no es otra cosa que el Verbo de Dios, no como la palabra exterior proferida, porque ésta pasa, sino como la palabra interior concebida, y por esto el mismo Verbo de Dios es de una naturaleza con Dios e igual a Él»[16]. Como la noción de *verbum* indica un origen (que es la razón de la distinción entre las tres Personas Divinas), en la Divinidad se dice *verbum* personalmente, no esencialmente.

La noción de *verbum mentis* se completa con otras nociones que santo Tomás le atribuye a lo largo de sus obras. La caracterización que hemos hecho en el capítulo anterior lo muestra como el término de la operación intelectual (a diferencia de la *species*, que es el principio del entender): una *intentio intellecta* o una *conceptio* (o *conceptus*), o una *similitudo* de la cosa conocida que la representa[17]. Por otra parte, el *verbum mentis* se relaciona con la primera y la segunda operación de la inteligencia, o sea, con la simple aprehensión y el juicio. El razonamiento no podría pensarse como un *verbum*, sino, al contrario, como un camino 'hacia' un *verbum*, como una vía para formular un juicio.

[15] Cf. *De Ver*. q. 4, a. 1, c. y ad 7m. A partir del dato de la fe, se puede ver que el primer analogado absolutamente es el Verbo eterno, pero esto va más allá de las fuerzas naturales de la razón.

[16] «Anima igitur cogitando generat verbum suum. Sic et Filius Dei nihil est aliud quam Verbum Dei; non sicut verbum exterius prolatum, quia illud transit, sed sicut verbum interius conceptum: et ideo ipsum Verbum Dei est unius naturae cum Deo, et aequale Deo». *In Symbolum Apostolorum*, a. 2, 892.

[17] Cf. los pasajes que hemos usado en el capítulo 3 para caracterizar el *verbum* por oposición a la *species*, o sea, *CG* I, 53 y *De Pot*. q. 8, a. 1, c.

b) Algunas definiciones del verbum mentis

La noción de *verbum* incluye en sí diversos matices que se enriquecen mutuamente. Así, por ejemplo, puede ser visto como «lo inteligido»[18] o también «lo que el intelecto concibe de la cosa inteligida»[19]. En este sentido, se dice que el *verbum* es lo que el inteligente forma en sí al inteligir, sea el fruto de la simple aprehensión o del juicio[20], o también que es lo considerado en el acto de entender[21].

El *verbum mentis* puede definirse también como «cierta concepción actual de nuestra noticia. Cuando concebimos considerando algo que sabemos [habitualmente], existe este *verbum* de nuestro intelecto, y esto es lo que por el *verbum* exterior significamos»[22]. La palabra 'noticia' (*notitia*) es polisémica en el Aquinate: si bien en general significa algo que se vuelve evidente o que llega a ser conocido, de acuerdo a los contextos puede significar el acto del intelecto, el intelecto en hábito o lo que el intelecto concibe en su acto. El *verbum mentis* coincidiría con la *notitia* en la tercera acepción[23], la cual nace del acto del intelecto. Así, es una *intentio intellecta* que procede del acto, ya que es inherente a la noción de *verbum* el hecho de sugir de otro[24].

[18] «omne intellectum, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur, potest verbum interius dici». *De Ver*. q. 4, a. 1, ad 9m.

[19] «id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum». *ST* I, q. 28, a. 4, ad 1m. Cf. *ST* I, q. 37, a. 1, c.

[20] «Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes». *In Ioannes* I, l. 1, 25.

[21] «Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum». *De Ver*. q. 4, a. 1, c.

[22] «uerbum nostri intellectus, quod nichil est aliud quam quaedam conceptio actualis nostre noticie: cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc uerbum nostri intellectus est, et hoc est quod uerbo exteriori significamus». *Quodl*. IV, q. 4, a. 1, c.; cf. *De Ver*. q. 4, a. 2, ad 2m.

[23] Cf. *ST* I, q. 34, a. 1, ad 2m.

[24] «Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum». *CG* IV, 11.

La noción de *verbum* en general supone una manifestación y un decir. Toda concepción intelectual en acto surge de la capacitación preoperativa constituida por las *species intelligibiles* que son tenidas habitualmente por el intelecto y se ordena a manifestarse. Esta manifestación podría darse de dos modos. Dice santo Tomás que «el *verbum* es una semejanza de la misma cosa inteligida, en cuanto que es concebida en el intelecto y ordenada a la manifestación, o a sí mismo o a otros»[25]. Esta manifestación a sí mismo o a otros puede ser asimilada a dos tipos de 'decir' o *locutio*: un decir interior, para sí mismo, que implica la expresión de una palabra interior o *verbum mentis* en el acto de entender, y un decir exterior que implica proferir voces que significan la concepción interior del intelecto[26]. Asimismo, el *verbum mentis* suele ser llamado «manifestación de la sabiduría del que intelige»[27].

Por lo tanto, la noción de *verbum mentis* es rica en matices, de acuerdo al punto de vista desde la que se la considere. En todo caso, conserva la calidad de semejanza de la cosa conocida. Además, es claro que presupone la recepción de la *species*, que nace de la operación intelectual y que expresa o 'dice' lo conocido. Pero también implica una relación intrínseca con la manifestación exterior, puesto que ésta se ordena a significar el *verbum mentis* y éste da el contenido de lo que se quiere comunicar. Sería una simplificación olvidar este aspecto de la palabra interior.

[25] «Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum». *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c. [p. 659, n. 3 de la edición utilizada]. Otros lugares donde se asocia la noción de *verbum* y la de *similitudo* son *De Pot*. q. 10, a. 2, ad 11m. e *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 1, c.

[26] «Sciendum autem est quod dicere dupliciter accipitur, nam quandoque refertur ad conceptum cordis, quandoque autem ad significationem qua huiusmodi conceptus alteri exprimitur» *Super Iob* I, 336-339; «Ad quintum dicendum quod in nobis dicere non solum significat intelligere sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem». *De Ver*. q. 4, a. 2, ad 5m.; cf. *De Ver*. q. 9, a. 4, c. y a. 9, ad 8m.

[27] «Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur». *CG* IV, 12; cf. *In I Sent*. d. 34, q. 2, a. 1, ad 2m.

c) Los vocablos conceptus *y* conceptio
en relación al verbum mentis

Entre las expresiones que aclaran el sentido de la noción de *verbum mentis* ocupan un lugar destacado las palabras *intentio*, *conceptus* y *conceptio*. De la primera nos ocuparemos más adelante, las otras dos las consideraremos en este momento.

Los vocablos *conceptus* y *conceptio* (los cuales se relacionan con el verbo *concipio*) designan inmediatamente la generación natural de una nueva vida. Hablando de la concepción del cuerpo humano, el Aquinate dice: «Dos cosas concurren a la concepción [*conceptionem*] del cuerpo humano: la materia de la que se forma lo concebido [*conceptum*] y también la fuerza formativa que forma lo concebido [*conceptum*]»[28]. Como se ve, media una diferencia entre ambos términos: *conceptio* designa sobre todo a la actividad generante, mientras que *conceptus* designa al fruto de tal actividad.

Desde la concepción natural, estos términos se aplican por analogía a otras realidades. Por ejemplo, santo Tomás dice que «la caridad se llama fin de las otras virtudes porque toda otra virtud se ordena a su fin. Y, porque una madre es la que en sí concibe desde otro, por esta razón [la caridad] se llama 'madre de las otras virtudes', porque desde el apetito del fin último concibe los actos de las otras virtudes, imperándolos»[29].

La semejanza relativa que permite esta analogía está dada por la influencia de algo que hace que una cosa dé un fruto. La madre recibe algo de otro y concibe un niño, y la caridad, desde su fin concibe los actos de las virtudes.

[28] «Ad tercium dicendum quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt; scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum uis formatiua que conceptum format». *Quodl*. VIII, q. 3, ad 3m.

[29] «Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos». *ST* II-II, q. 23, a. 8, ad 3m.; cf. *Q. de virtutibus* q. 2, a. 3, c., donde se usa el sustantivo *conceptio* en el lugar del verbo *concipio*.

En el caso del intelecto, la relación es semejante: «Para nuestro intelecto usamos el nombre 'concepción' según que en el verbo de nuestro intelecto hay una semejanza de la cosa inteligida, aunque no se encuentra una identidad de naturaleza»[30]. La diferencia fundamental con la concepción natural es que no hay una identidad de naturaleza. En este caso, conviene recordar los dos niveles en que se puede dar una semejanza: la semejanza según la conveniencia de naturaleza y la semejanza según la representación. El primero implica la realización de la misma forma según el mismo ser natural (lo cual se da en la concepción natural); la segunda implica la realización de la misma forma según un modo diverso de ser[31].

El principio bajo cuya influencia el intelecto da un fruto es lo conocido: «Así como cuando [el intelecto] intelige algo distinto de sí forma el concepto de esa cosa que se significa por la voz, así también cuando se intelige a sí mismo forma un concepto de sí, que también puede expresar con la voz»[32]. El acto cognitivo y la procesión del *verbum*, entonces, están íntimamente ligados, aunque son dimensiones distintas del proceso cognoscitivo. El *conceptus* surge de una cosa y representa otra: surge del intelecto a través de su acto y es una semejanza según la representación de la cosa conocida[33]. En el caso del conocimiento de las realidades materiales, la *species intelligibilis* permite la 'fecundación' del intelecto para que pueda formar el *verbum*, mientras que en el conocimiento de sí mismo la misma

[30] «Sed in intellectu nostro utimur nomine *conceptionis*, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas». *ST* I q. 27, a. 2, ad 2m.; cf. *CG* IV, 11. La expresión *conceptio* también aparece para hablar del conocimiento de los animales, especialmente el conocimiento de la estimativa: «Similiter etiam est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem extimationem quaedam speciales conceptiones eis necessariae, sicut ovi quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi. Sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per que in omnia quae sunt ei necessaria procedere potest». *De Ver*. q. 22, a. 7, c.

[31] Cf., más arriba, capítulo 3, apartado 2.e).

[32] «Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.; cf. también *CG* IV, 26.

[33] Cf. *De Pot*. q. 8, a. 1, c.

actividad del intelecto, en cuanto que conoce otra cosa, hace que se pueda conocer a sí mismo y concebir un *verbum*[34].

Comentando el *Peri hermeneias*, santo Tomás asimila las 'pasiones del alma' con las concepciones del intelecto: «Ahora el discurso es acerca de las voces significativas por institución humana, y por esto aquí conviene entender las pasiones del alma como concepciones del intelecto, que significan los nombres, las palabras y las oraciones»[35]. Las palabras, las concepciones y las cosas constituyen el triángulo semántico, en el que las palabras significan inmediatamente las concepciones del intelecto y, a través de ellas, las cosas, mientras que las concepciones son semejanzas de las cosas. Las palabras pertenecen a las lenguas convencionales, de allí que diversas palabras puedan referirse a una misma concepción del alma. Pero las concepciones del alma (que no pertenecen a una lengua en particular), se pueden decir formalmente idénticas a las cosas, en cuanto que son semejanzas de ellas[36].

El hecho de que las concepciones del intelecto sean semejanzas de las cosas implica un doble nivel de análisis: en sí mismas o según las razones de las cosas de las cuales son semejanzas[37]. Esta distinción señala los dos niveles en los que se puede tratar este tema: ontológico y noético, que coinciden con considerarlo según su ser en el intelecto y según su intencionalidad, respectivamente.

d) La noción de intentio

Entre las cualificaciones con las que la idea de *verbum mentis* es explicitada, el término *intentio* ocupa un lugar importante. A diferencia de *conceptus* o *conceptio*, el vocablo *intentio* no implica en primer lugar cierta

[34] Cf. *CG* IV, 26.

[35] «et uerum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam uoces hominum, ut gemitus infirmorum, et alia similia, ut dicitur in I Politice. Set nunc est sermo de uocibus significatiuis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones quas nomina et uerba et orationes significant, secundum sentenciam Aristotilis». *In I Peryermeneias* l. 2, 92-100; cf. también *In I Peryermeneias* l. 2, 113-133 y *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

[36] Cf. *In I Peryermeneias* l. 2, 184-249.

[37] Cf. *In I Peryermeneias* l. 3, 51-79.

generación, sino la tendencia hacia otra cosa. Éste es el sentido más obvio de la palabra en un ámbito lingüístico latino[38]: «*Intentio*, como el mismo nombre suena, significa ‘tender hacia algo’»[39].

Esta definición de *intentio* apunta fundamentalmente al movimiento voluntario, es decir, a ‘tener la intención de –por ejemplo– lograr algo’. En este caso, la intención es del fin, de lo que se quiere alcanzar, para lo que se ponen a disposición los medios que sirvan a la ejecución de tal fin. Aquello que es primero en la intención es lo último en la ejecución[40]: esto significa que la *intentio* apetitiva precede a la acción como un deseo y una determinación de alcanzar un fin que se realizará a través de la acción.

Más allá de la evidente importancia de la *intentio* en el ámbito moral, podemos encontrar otros contextos en los que resulta relevante. Así, por ejemplo, en los sacramentos, para que se realicen verdaderamente, se requiere ‘querer hacerlos’, es decir, la *intentio* de llevarlos a cabo[41]. Analógicamente, se puede hablar de la *intentio* de una enseñanza o doctrina, en cuanto a lo que se intenta enseñar[42], o la *intentio* de un arte o una disciplina, en cuanto a la obra que se pretende llevar a cabo o a lo que se desea conocer[43]. También podemos encontrar ejemplos de la *intentio* de un texto o un autor, esto es, lo que ‘quieren decir’[44]. A. Hayen considera que, en este último ejemplo, ya estamos delante de un nuevo sentido de la palabra *intentio*, que sería ‘pensamiento’ o ‘sentido’[45]. Sin descartar esta opinión, nos parece que también, en cuanto que es lo que alguien o algo ‘quieren comunicar’ (y esto se puede asimilar a un fin perseguido), entonces resulta una realización analógica del primer sentido de la palabra *intentio*, es decir, ‘tender hacia algo’.

---

[38] Cf. SIMONIN, H.-D.: *La notion d’“intentio” dans l’œuvre de S. Thomas d’Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 19 (1930), pp. 446-447.
[39] «Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliquid tendere*». *ST* I-II, q. 12, a. 1, c.
[40] Cf. *Quodl*. VIII, q. 1, a. 2, ad arg. e *In IV Sent*. d. 8, q. 2, a. 1, qc. 2, c.
[41] Cf. *In IV Sent*. d. 3, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 4m.
[42] Cf. *In IX Metaph*. l. 1, 1770.
[43] Cf. *CG* I, 65 e *In IV Sent*. d. 44, q. 1, a. 2, qc. 2, c.
[44] Cf. *In De divinis nominibus* IV, l. 4, 322 y *CG* II, 62.
[45] Cf. HAYEN, A.: *L’intentionnel selon Saint Thomas*, p. 48.

De esta manera, también podemos hablar de la *intentio* de un agente, que se define como «causar una semejanza propia en otro»[46]. Por analogía se habla de la *intentio* de la naturaleza: «La *intentio* de la naturaleza está principalmente [dirigida] a conservar la especie»[47]. En la naturaleza se puede distinguir una primera y una segunda *intentio*: «Así decimos que producir un animal perfecto es de primera intención de la naturaleza, pero que se produzca un animal imperfecto es de segunda intención de la naturaleza, la cual no puede, a causa de su indisposición, transmitir a la materia la forma perfecta, sino que le transmite lo que es capaz al animal»[48]. La naturaleza considerada universalmente se inclina a conservar la especie y puede 'consentir', accidentalmente o de segunda intención, la imperfección de un individuo. Al mismo individuo como naturaleza particular repugna, en cambio, la imperfección, como un defecto suyo que impide su propia perfección[49].

Relacionado directamente con la *intentio* de un agente se encuentra otro sentido de *intentio*: la virtud instrumental[50]. El agente principal tiende a transmitir una forma, a plasmar una semejanza en aquello que obra. Si se sirve de un instrumento, como hacen los artistas, por ejemplo, el agente principal comunica una virtud al instrumento para que actúe por encima de sus capacidades naturales[51]. A. Hayen nota que este tipo de *intentio* se dice *fluens*, fluyente, no permanente, sino que dura en cuanto que dura la acción del agente[52]. Por otra parte, esta virtud se da en *esse intentionale* (o *intentionis*), que denota, en este caso, que la virtud no es tenida como propia sino como comunicada o participada (según una moción instrumental) desde

---

[46] «Intentio autem cujuslibet agentis est similitudinem suam in altero efficere». *In II Sent*. d. 34, q. 1, a. 3, c.

[47] «intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandam». *De Ver*. q. 3, a. 8, c.

[48] «Et sic dicimus de prima intentione naturae esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum est ex secunda intentione naturae quae ex quo non potest materiae propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax». *De Ver*. q. 23, a. 2, c.

[49] Cf. *CG* III, 94.

[50] Este tema lo hemos tratado también en el capítulo 3, apartado 4.d).

[51] Cf. *De Pot*. q. 3, a. 7, ad 7m.

[52] Cf. HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 49 y 97-105.; cf. también *De Pot*. q. 6, a. 4, c.

el agente principal y que su duración esta condicionada a la acción que realiza. Se dice, por eso mismo, que se da según un 'ser incompleto'[53].

Hasta ahora podríamos reducir analógicamente los distintos sentidos de *intentio* a 'tender hacia algo'. Sin embargo, H.-D. Simonin señala un texto de santo Tomás donde aparece este sentido de la palabra *intentio* junto a otro que es distinto: «Cuando se dice que el fin es anterior en la intención, *intentio* se toma en lugar del acto de la mente, que es tender hacia [algo]. Cuando comparamos la intención de lo bueno y de lo verdadero, *intentio* se toma en lugar de la razón [*ratio*] que la definición significa, por lo que se toma equívocamente en ambas partes»[54]. Este texto, en efecto, muestra una equivocidad en la noción de *intentio*: por una parte, indica tendencia, por otra, se toma como sinónimo de 'razón' (*ratio*).

En este sentido *intentio* se asociaría a «lo que alguien tiende a significar a través de un nombre»[55], al significado inmediato de éste. Así, el bien y el ente son convertibles según la cosa pero distintos según la intención, porque la *ratio entis* y la *ratio bonis* no son equivalentes. En efecto, en líneas generales, el ente es 'lo que es' mientras que el bien es 'lo que es apetecible', y la razón de 'apetecible' no está incluida en la razón de 'ente'[56].

Hablamos, entonces, de la *intentio* de un nombre. Ésta puede ser primera o segunda, en cuanto que se refiera a las cosas entendidas (nombres de primera intención) o a algo que se sigue a la intelección de esas mismas cosas, como su género o especie lógicas (nombres de segunda intención), que no tienen correlato en la realidad: «No hay nada en las cosas que son fuera del alma de lo cual la razón de género o especie sea una semejanza.

---

[53] Cf. SIMONIN, H.-D.: *La notion d'"intentio" dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, pp. 448-451.

[54] «Et tamen sciendum quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis qui est intendere; cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat diffinitio, unde aequivoce accipitur utrobique». *De Ver*. q. 21, a. 3, ad 5m.; cf. SIMONIN, H.-D.: *La notion d'"intentio"*, p. 451.

[55] «*Irrationabile enim est et pravum*, sicut *arbitror*, quod homo *non* attendat ad virtutem *intentionis*, idest ad id quod aliquis intendit significare per nomen, *sed* ad ipsas dictiones». *In De divinis nominibus* IV, l. 9, 412.

[56] Cf. *In I Sent*. d. 1, q. 4, a. 2, ex. y *ST* I, q. 5, a. 1, c.

Sin embargo, el intelecto no es falso porque aquellas cosas de las cuales son estas razones, esto es, especie y género, no se atribuyen a las cosas en cuanto que son fuera del alma, sino sólo en cuanto que son en el intelecto»[57].

La *intentio* de un nombre (primera o segunda) refleja una operación del espíritu por la que el intelecto aplica o pone en la cosa algo que no se encuentra en acto en ella fuera del alma. Así, santo Tomás habla de una *intentio universalitatis* que proviene de la abstracción y puede definirse como el hecho de que un universal tiene una disposición a muchas cosas[58]. Esta operación correspondería a la intelección de la cosa o 'primera intención'. Por otra parte, la 'segunda intención' se relaciona con la atribución o posición, por ejemplo, de las intenciones de género o especie, que no se dan en las cosas[59]. El hombre conoce las intenciones segundas por reflexión sobre el propio modo de entender[60].

La *intentio* también se asimila, en algunos pasajes, a la *species*. Por ejemplo, santo Tomás dice que «los fantasmas, por la virtud del intelecto agente, se vuelven hábiles para que de ellos sean abstraídas las intenciones

---

57 «nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu». *De Pot*. q. 7, a. 6, c. En el *Comentario a las Sentencias*, en cambio, se añade que las intenciones segundas tienen fundamento remoto en las cosas *extra animam*: cf. *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c.

58 «Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum *intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus*, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius». *ST* I, q. 85, a. 3, ad 1m.. El subrayado es nuestro.

59 «Ad primum ergo dicendum quod sicut genus est quaedam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam; ita etiam differentia, et omnia quae significant secundas intentiones». *In III Sent*. d. 5, q. 3, a. 1, ad 1m.

60 «Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit». *De Pot*. q. 7, a. 9, c. Cf. HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 191-197.

inteligibles»[61]. Aparentemente, la *intentio* y la *species* serían semejantes, de acuerdo a este texto. Sin embargo, podría ser leído en la clave del *esse intentionale*, es decir, en cuanto que la *species* es recibida en los sentidos y en el intelecto *per modum intentionis* y no como se recibe una forma en una materia. En este sentido se habla de una 'pasión espiritual', que consiste en recibir inmaterialmente la *species* de otra cosa[62]. En todo caso, en cuanto que las *intentiones* como *species* (sensibles o inteligibles) se conservan como memoria habitual sensitiva o intelectual, la situación no es ya como la de la virtud instrumental, donde aparecía una *intentio fluens*. En este caso, la *intentio* es *quiescens*, es decir, permanente[63].

El último sentido de la palabra *intentio* que señalamos es la *intentio intellecta*. Santo Tomás la define como «aquello que el intelecto en sí mismo concibe de la cosa inteligida»[64]. La idea de *conceptus* o *conceptio* está involucrada en la noción de *intentio intellecta*. Como tal, depende de la *species intelligibilis* en cuanto principio de la operación intelectual, mientras que ella constituye el término de dicha operación.

Es, además, «cierta semejanza concebida en el intelecto acerca de la cosa inteligida, que las voces exteriores significan, de donde que la misma *intentio* se llame *verbum interius*, el cual es significado por la palabra exterior»[65]. Este tipo de *intentio* es la que se asimila al *verbum mentis*. Desde este punto de vista, *intentio* y *ratio* ya no coinciden absolutamente (como sucedía en el caso en que *intentio* se tomaba como 'significado

[61] «Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur». *ST* I, q. 85, a. 1, ad 4m.

[62] Cf. *In IV Sent*. d. 44, q. 3, a. 1, qc 3, c. Un lugar particular en este tema lo ocupan la cogitativa ('estimativa' en los animales) y la memoria, que, respectivamente, aprehenden y conservan las *intentiones* sensibles que los sentidos externos no captan, como lo nocivo y lo conveniente: cf. *ST* I, q. 78, a. 4, c.

[63] Cf. HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, p. 48.

[64] «Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta». *CG* IV, 11. El Aquinate usa la expresión *intentio intellecta* preferentemente en la *Summa contra Gentiles*, pero también se puede rastrear en otras obras suyas: cf., por ejemplo, *Compendium Theologiae* I, 52 y 85; *In De divinis nominibus* 4, l. 9, 414.

[65] «[Intentio intellecta] est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum». *CG* IV, 11.

inmediato de una cosa'): mientras que la *ratio* estaría antes bien relacionada con la misma forma que se realiza fuera del intelecto de modo natural y dentro del mismo según su semejanza inmaterial, la *intentio intellecta* se acerca a la posesión en el intelecto, a la realización inmaterial subjetiva, de esa *ratio* en la *conceptio*[66].

La pregunta que nos podríamos hacer es por qué santo Tomás decide utilizar el término *intentio* contando ya, desde sus primeras obras, con las nociones de *conceptio* o *conceptus* y *similitudo* que le permitían caracterizar el *verbum mentis*. Según H.-D. Simonin, *intentio* tiene dos sentidos que se excluyen de acuerdo a los contextos: tendencia (especialmente relacionada con los movimientos apetitivos) o modo de ser de lo conocido en el sujeto cognoscente[67]. La *intentio* no es la cosa, aunque compartan la misma forma, sino la realización de esa forma en el intelecto en un modo de ser distinto del que le compete naturalmente. Según este autor, J. Maréchal incurriría en cierta confusión en su estudio sobre el conocimiento por no distinguir netamente los dos sentidos fundamentales de la palabra e incluir el movimiento tendencial dentro del conocimiento[68]. A. Hayen, en cambio, sostiene que, si bien es verdad que no hay que confundir los diferentes significados de *intentio*, tampoco hay que separarlos excesivamente, puesto que santo Tomás en diversos pasajes de su obra trata al mismo tiempo distintos sentidos de la palabra (recibidos, por otra parte, del uso que se le daba en su tiempo) y tiende a reducirlos a cierta unidad, aunque nunca desarrolla una teoría completa de la *intentio*[69].

---

[66] Cf. HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 182-187.

[67] Cf. SIMONIN, H.-D.: *La notion d'"intentio"*, pp. 456-461.

[68] Cf. *Ibid*., p. 461, n. 1.

[69] Cf. HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 47-51. Como ejemplo en la obra del Aquinate, cf. *De Ver*. q. 27, a. 4, ad 4m., donde santo Tomás trata simultáneamente la cuestión de la virtud instrumental y de las intenciones sensibles en el medio. Señalando también las ambigüedades del término *intentio intellecta*, puede verse el siguiente texto de M. Forlivesi: «A mio giudizio Tommaso attribuisce all'espressione '*intentio intellecta*' un significato ambiguo: essa, infatti, nella sua opera designa inestricabilmente sia il termine reale dell'operazione intellettiva, ossia ciò che essa produce, sia il termine conoscitivo della medesima, ossia ciò che essa coglie». FORLIVESI, M.: *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo*, p. 9. H. Spiegelberg, al tratar el problema de los distintos significados de *intentio* en santo Tomás, hace una distinción entre la *intentio* volitiva y la cognitiva, pero las relaciona muy estrechamente, haciendo de la direccionalidad hacia un objeto una

Acercándose a esta última posición, L. M. De Rick sostiene que el vocablo *intentio* como sinónimo de *verbum* expresa la tendencia entre el acto cognitivo y su objeto. Esta tendencia supone de parte del intelecto aplicarse con atención[70] a su acto –lo cual hace ver que el paso de la *species* como hábito al acto de entender supone el ejercicio activo del intelecto, no meramente pasivo– y que la *intentio* concebida es una semejanza de la cosa conocida[71]. En este sentido, la *intentio* sería una concepción del intelecto que lo orientaría hacia la cosa extramental como su intermediario[72].

En primera instancia, aceptamos leer la noción de *intentio intellecta* en cuanto 'tendencia hacia algo', siempre que se aclare su función 'mediadora'. Aunque la palabra moderna 'intencionalidad' tiene ese sentido primordial heredado del vocablo latino *intentio*, habrá que establecer con claridad cómo se da esa tendencia, para no caer en un cierto representacionismo con respecto de la *intentio intellecta*, la cual, una vez conocida, nos llevaría al conocimiento de la cosa de la cual proviene.

e) Verbum *e* imago

La noción de *imago* en santo Tomás aparece fundamentalmente (pero no exclusivamente) en tres contextos: el tema del hombre como *imago Dei*, el culto de las imágenes y las discusiones trinitarias. Según la opinión de R. Imbach y F.-X. Putallaz, en los contextos en los que santo Tomás usa la expresión *imago*, «contra toda expectativa, lo que se llamaría 'teoría del conocimiento' o 'noética' no juega ningún rol aparente»[73].

característica común de ambas: cf. SPIEGELBERG, H.: *The Context of the Phenomenological Movement*, pp. 4-7.

[70] Cf. *De Ver*. q. 13, a. 3, c. En este pasaje, *intentio* se toma como 'atención', que es un sentido más bien raro, pero que se puede encontrar en otros pasajes de la obra de santo Tomás, como *De malo* q. 3, a. 9, c.

[71] Cf. DE RIJK, L. M.: *A Study on the Medieval Intentionality up to ca. 1350*, pp. 117-118.

[72] «The external word indeed neither signifies what is intellectually grasped itself, nor the intelligible species, nor the intellectual act, but the concept framed by the intellect through which as its intermediary the intellect directs itself towards the outside thing». *Ibid*., p. 114.

[73] IMBACH, R. – PUTALLAZ, F.-X.: *Notes sur l'usage du terme* imago *chez Thomas d'Aquin*, «Micrologus», 5 (1997), p. 72. Cf. también las pp. 69-73 para la estadística sobre el uso del término *imago* en las obras de santo Tomás.

El punto que señalan estos autores nos podría llevar a dejar de lado esta expresión para hablar del *verbum mentis*. Sin embargo, como se atribuye al Verbo eterno (leemos en Col 1, 15 que «Él [Cristo] es imagen del Dios invisible»), podemos encontrar de hecho que hay pasajes de la obra del Aquinate en los que se dice que el *verbum* humano es *imago*. Por ejemplo: «El *verbum* concebido en el intelecto es imagen o ejemplar de la sustancia de la cosa inteligida»[74]. Es evidente, sin embargo, que santo Tomás habla de este modo del *verbum mentis* cuando trata el tema de la imagen del Padre en el Verbo eterno.

La imagen, en general, supone una relación de semejanza, pero según ciertas condiciones. En primer lugar, tiene que ser en la 'especie', esto es, no puede ser demasiado genérica, sino tal que permita llegar al ejemplar a través de la imagen. Además, la relación entre ejemplar e imagen supone una anterioridad del ejemplar, a medida del cual se forma la imagen. La imagen, por su parte, imita a su ejemplar y señala una dirección de origen. En efecto, la imitación no es una relación bidireccional: la imagen imita al ejemplar pero el ejemplar no imita a la imagen.

Esta noción así concebida se puede aplicar analógicamente al mundo material y al mundo suprasensible. Cuando se habla del culto a las imágenes, es evidente que se trata de la capacidad que tienen ciertas cosas sensibles de reenviar a otra cosa, como también sucede con las estatuas de cualquier persona en general[75].

En las relaciones trinitarias, el Hijo expresa perfectamente al Padre y esto implica una procesión, una derivación del ejemplar en su misma naturaleza. El hombre no se dice *imago Dei* del mismo modo que el Hijo, puesto que no se da en la misma naturaleza[76]. Aquí la relación de imitación

[74] «Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae». *CG* IV, 11.

[75] Cf. IMBACH, R. – PUTALLAZ, F.-X.: *Notes sur l'usage du terme* imago, pp. 86-87.

[76] «Ad tertium dicendum quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, Filius est imago Patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed *ad imaginem*, per

es tal como la que se da entre una moneda que tiene la efigie de un rey y el rey mismo. No existe la misma naturaleza, por lo tanto, hay cierta imperfección en la imitación.

Como la analogía de la que se sirve santo Tomás para hablar del Verbo eterno nace de lo que se puede considerar en el *verbum* humano, nos parece posible hablar del *verbum mentis* como *imago*. El Aquinate dice que «como el Espíritu Santo, aunque por su procesión reciba la naturaleza del Padre, como también el Hijo, sin embargo no se dice 'nacido', así, aunque reciba la especie semejante del Padre, no se dice 'imagen', porque el Hijo procede como *Verbum*, a cuya razón pertenece el ser semejanza en la especie respecto de aquello de lo que procede, y esto no pertenece a la razón de amor, por mucho que convenga al amor que es el Espíritu Santo, en cuanto que es amor divino»[77].

En esta cita, se hace evidente que la razón de semejanza en la especie corresponde a la noción de *verbum* y, por lo tanto, se puede decir que el *verbum* es una imagen de un ejemplar del cual procede. En el caso del *verbum* humano, se podría decir que es imagen de la cosa conocida en cuanto que éste es su semejanza específica.

En otro sentido, el *verbum* proferido en la imaginación se dice 'ejemplar' del *verbum exterior*, que sería su imagen. Este último, a su vez, es un signo del *verbum mentis*. Por lo tanto, la palabra exterior es simultáneamente imagen de la palabra imaginada y signo de la concepción del intelecto. También se puede llamar 'ejemplar' el *verbum* que se orienta a un hacer, como el del artífice que proyecta una obra y la lleva a cabo[78].

---

quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit *ad imaginem*, quia est perfecta Patris imago». *ST* I, q. 35, a. 2, ad 3m.

[77] «Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur *natus*; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago. Quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, inquantum est amor divinus». *ST* I, q. 35, a. 2, c.

[78] «Et ideo sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii et exemplar ipsius et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur, scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum, iterum exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum

En todo caso, la razón de *imago* está fuertemente ligada a la teología trinitaria. La podemos usar sin problema en cuestiones noéticas, pero no la consideramos indispensable o central.

2. El *verbum mentis* y la teología del Verbo eterno

La analogía que se establece para hablar del Verbo eterno desde el *verbum* humano hace que el discurso sobre este último se vuelva cada vez más elaborado. Es un hecho que uno de los temas centrales de la especulación escolástica es la predicación sobre Dios y, en torno a ella, surgen una gran cantidad de precisiones sobre la analogía que, por añadidura, implican una penetración más profunda de lo que se dice sobre las cosas creadas. El caso del *verbum mentis* no es una excepción. Brevemente, expondremos algunas consideraciones sobre este tema.

a) La teología del Verbo divino y la filosofía del verbo humano

El Evangelio según san Juan nos enseña que en el principio era el Verbo[79]. Este dato teológico fundamental referido a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad ha tenido un influjo inmenso en el pensamiento patrístico y escolástico.

Santo Tomás no ha sido ajeno a esta influencia. En este lugar de nuestro estudio, nos concentraremos sobre sus textos, es decir, no expondremos la filosofía del *logos* que está detrás de su concepción de *verbum*[80]. Tampoco pretendemos exponer el pensamiento teológico de santo Tomás con respecto del Verbo divino, pero sí señalaremos algunos puntos que resultan importantes en la consideración del *verbum mentis*.

La analogía entre la generación natural y la concepción intelectual se extiende también al ámbito teológico. Santo Tomás señala que en los tres casos se puede hablar de un 'parto', pero que las características del mismo

---

interius quod habet imaginem vocis, et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis». *De Ver*. q. 4, a. 1, c.

[79] Cf. Jn 1, 1.

[80] Hemos hecho un rápido recorrido de la filosofía del *logos* en el inicio de la sección 1 de este capítulo y hemos expuesto más datos en el capítulo 2, apartado 3.d).

son diversas: mientras que en el parto natural hay sucesión y movimiento, en la concepción intelectual no hay ni una ni el otro. La concepción intelectual divina y humana comparten la cualidad de ser sin sucesión, pero al mismo tiempo media la infinita diferencia que hay entre el tiempo y la eternidad[81].

Por otra parte, entre la generación natural y la generación divina hay una analogía que no se encuentra en la generación intelectual humana: quien concibe y quien es concebido son de la misma naturaleza. Es evidente que en el caso de Dios esta situación supera toda imperfección y supone la unidad de sustancia. En el caso de la concepción intelectual humana, en cambio, hay una semejanza, pero no entre lo concebido y quien concibe, sino entre el *verbum* concebido y la cosa entendida[82].

Una observación que podemos hacer con respecto a la teología del Verbo divino de santo Tomás es que hay una evolución en su pensamiento. Mientras que en las primeras obras, especialmente en el *Comentario a las Sentencias*, aparece una doble procesión del Verbo en Dios (esencial y personalmente), en las obras de madurez sólo se habla de una procesión personal[83].

[81] Cf. *CG* IV, 11.

[82] Cf. *ST* I, q. 27, a. 2, ad 2m.

[83] Cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 33-53 y 79-151. L. Capuzzo distingue tres etapas en la evolución del pensamiento de santo Tomás: una donde afirma que en Dios el *verbum* se predica personal y esencialmente (*Comentario a las Sentencias* y *Quaestiones de Veritate*); una segunda donde rechaza la predicación esencial y se reformula la doctrina del *verbum mentis* (*Summa Theologiae* y *Comentario al Peri hermeneias*); una tercera donde acentúa el aspecto manifestativo sobre el conceptual (sin abandonar este último) y se acerca lingüísticamente a san Agustín (*Quaestiones de Quolibet* V y *Comentario al Evangelio según san Juan*). H. Goris expone la misma situación, pero la división de las tres etapas es diversa: la primera corresponde al *Comentario a las Sentencias* (donde la predicación del *verbum* en Dios es esencial y personal); la segunda a las *Quaestiones de Veritate* y a las redacciones no definitivas de la *Summa contra Gentiles* (donde se encontraría el primer tentativo importante de favorecer la predicación personal sobre la esencial); la tercera corresponde a la redacción defintiva de la *Summa contra Gentiles*, donde ya existiría una noción de *verbum mentis* suficientemente elaborada, que no cambiaría en la sustancia de aquel momento en adelante y que resolvería el problema de la predicación personal o esencial en Dios: cf. GORIS, H.: *Theology and Theory of the Word*, pp. 65-77. De todas maneras, el punto central es que hay una evolución en el pensamiento

Según L. Capuzzo, la acepción esencial estaría ligada a la idea de *verbum* como *conceptio* (o *conceptus*) *intellectus*, mientras que la procesión personal estaría ligada a la idea de *verbum* como manifestación de lo conocido[84]. El esfuerzo de santo Tomás habría sido, en su opinión, sostener su doctrina filosófica del *verbum mentis*, pero variando su aplicación a la Trinidad para evitar la conclusión de que se predicase esencialmente el *verbum* de Ella. Por lo tanto, en el transcurso de su enseñanza, santo Tomás habría acentuado menos, sin descartarla nunca, la idea de *conceptus* o *conceptio* para el *verbum mentis* y, en cambio, habría profundizado las ideas de manifestación, de *intentio* y de 'procedencia desde otro', manteniendo invariable la afirmación de que el *verbum mentis* es una semejanza de la cosa conocida[85].

En dos pasajes paralelos, uno del *Comentario a las Sentencias* y otro de la *Summa Theologiae*, tratando el mismo tema, es decir, si el *verbum* procede esencialmente o personalmente en Dios, santo Tomás da dos respuestas distintas.

Partiendo de que el *verbum* es una semejanza de la cosa inteligida en cuanto que es concebida en el intelecto y se ordena a la manifestación, el Aquinate sostiene en el *Comentario a las Sentencias* que *verbum* se puede predicar esencialmente de Dios. Esto es así porque la esencia divina es el medio *quo* o principio formal de intelección, aquel a través del cual Dios se conoce y se manifiesta a sí mismo en su simplicidad. Sin embargo, en cuanto que el *verbum* implica un origen desde otro, se predica personalmente y corresponde a la Persona del Hijo, en Quien se manifiesta el Padre[86]. Como se ve, *verbum* se podría decir de Dios esencial o personalmente de acuerdo a distintos aspectos.

---

de santo Tomás con respecto a estos temas y que esta evolución supone un crecimiento en la precisión de su gnoseología, acentuando un aspecto u otro.

[84] Cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, p. 91.

[85] Cf. *Ibid.*, pp. 149-150.

[86] «si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. *Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae*; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. […] Cum enim

En la *Summa Theologiae*, en cambio, la predicación es propiamente personal, ya que santo Tomás reúne todos los aspectos del *verbum mentis* y ve que el origen desde otro es un punto fundamental de esa noción[87]. Esta respuesta implica un cierto desarrollo de su pensamiento sobre el *verbum mentis*. Se vuelve evidente su distinción fundamental de la *species* como término y principio, respectivamente, del conocimiento. Aplicando esto a la predicación sobre Dios, la Esencia divina, siendo el principio formal del conocimiento divino o medio *quo*, se asimilaría antes bien a la *species* que al *verbum*, salvadas las distancias de la analogía, y por eso no se podría predicar de Dios esencialmente el *verbum*, salvo metafóricamente[88] . En cambio, esta noción quedaría reservada propiamente como nombre de la Segunda Persona, puesto que incluiría esencialmente la condición de ser originado en otro.

verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, *cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum*; et sic verbum et intellectus et res cujus est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; *vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cujus similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio*, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens». *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c. El subrayado es nuestro. El texto desde el *cum enim* hasta *procedens* aparece a pie de página en la edición usada [p. 659, n. 3] porque es una lectura que falta en algunos códices.

[87] «Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens: quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum». *ST* I, q. 34, a. 1, c.; «Cum ergo dicitur quod verbum est *notitia*, non accipitur *notitia* pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo». *ST* I, q. 34, a. 1, ad 2m.

[88] «Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. *Etsi ergo verbum aliquando dicatur meaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur*». *ST* I, q. 34, a. 1, ad 1m. El subrayado es nuestro.

Un punto central en esta evolución podría encontrarse en un episodio histórico de la Universidad de París. L. Capuzzo muestra que, entre los años 1269 y 1271, hubo allí una 'condena solemne' de la tesis de la predicación esencial del *verbum* en Dios. Los datos con los que reconstruye la situación muestran por un lado, el testimonio de Rogerio Marston, por el cual sabemos que santo Tomás estuvo presente en esa ocasión. Otro testimonio importante se encuentra en una nota al margen hecha por un alumno del Aquinate en una edición del *Comentario a las Sentencias* en la que se ve que santo Tomás adhería a la opinión de la comunidad de profesores de París[89].

M. Forlivesi formula la hipótesis de que esta condena habría podido influir en la concepción del *verbum mentis* tomista. Este autor afirma que santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias* sostenía una predicación esencial del *verbum* en Dios porque consideraba que el *verbum mentis* era, en primer lugar, un medio *quo* de conocimiento, como lo es la Esencia divina. En cambio, después de la condena sobre la predicación esencial del *verbum* en Dios, ya no sostendría más que el *verbum* fuera un medio *quo* de conocimiento sino que acentuaría la noción de *verbum* como medio *in quo*[90].

En tal caso, si esta hipótesis fuera cierta, el discurso teológico habría influido sobre el filosófico. ¿Deberíamos, entonces, dar la razón a J. P. O'Callaghan, y decir que la doctrina del *verbum mentis* es sobre todo teológica?

b) El verbum *como medio* quo *y* quod

J. Deely subraya que, en la consideración del *verbum mentis*, existe una tendencia en el neotomismo a tratarlo como si fuera la *species*, como si fuera un medio *quo* del conocer. Él llama 'falacia *quo*/*quod*' al hecho de reducir a dos términos lo que en realidad implica tres: *quo*, *quod* e *in quo*[91].

[89] Cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 12-28.
[90] Cf. FORLIVESI, M.: *C'è una filosofia nell'opera di Francisco Suárez?*, pp. 7-10.
[91] Cf. DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy (Part Two)*, pp. 299-305.

En efecto, en algunos pasajes de la obra santo Tomás encontramos que el *verbum* es aquello en lo cual (*id in quo*) inteligimos, tal cual lo señala J. Deely[92]. Pero no puede negarse que el Aquinate también dice que el concepto es aquello por lo cual (*id quo*) o aún aquello que (*id quod*) entendemos. Señalaremos algunos pasajes relevantes, agregando la fecha estimada de composición de las obras de santo Tomás que citaremos, para observar si las diferencias entre los distintos pasajes se pueden ver como 'evolución' de su pensamiento.

Como medio *quo* del conocimiento aparece en el mismo pasaje del *Comentario a las Sentencias* (1252-1256)[93] que hemos comentado en el apartado 2.a) de este capítulo. Más explícitamente lo dice en una de las respuestas a las objeciones del artículo anterior: «El Intelecto divino no intelige su Esencia a través de alguna *species* esencial o realmente diferente de su misma Esencia. Sin embargo, Él mismo intelige su Esencia a través de su Esencia, de donde que la Esencia se tiene como inteligente, como inteligidida y como por lo que [*quo*] se intelige. En cuanto se tiene como inteligente, así verdadera y propiamente hay allí razón de intelecto; en cuanto se tiene como lo que [*quod*] se intelige, hay allí verdaderamente razón de inteligido; *en cuanto se tiene como por lo que* [*quo*] *se intelige, así hay allí razón de verbo*»[94]. En estos casos, aparece una cierta equivalencia entre la *species* y el *verbum*. La diferencia entre estas nociones está dada sobre todo por el orden a la manifestación[95].

Otro pasaje donde se habla del *verbum* como medio *quo* se encuentran en las *Quaestiones de Potentia* (1265-1266): «Por lo tanto, la concepción, o

[92] Cf. DEELY, J.: *How to Go Nowhere with Language*, p. 339.

[93] Tomamos la cronología de las obras de santo Tomás de TORRELL, J. P.: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Cerf – Academic Press, Fribourg, 2008, pp. 483-525.

[94] «Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia; nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam; unde essentia se habet ut intelligens et ut intellecta et ut quo intelligitur; et inquantum se habet ut intelligens, sic vere et proprie est ibi ratio intellectus, et inquantum se habet ut id quod intelligitur, est ibi vere ratio intellecti; *sed inquantum se habet ut quo intelligitur, sic est ibi ratio verbi*». *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 1, ad 4m. El subrayado es nuestro.

[95] Cf. *In II Sent*. d. 11, q. 2, a. 3, c.

verbo, por la cual [*qua*] nuestro intelecto intelige la cosa distinta de sí, surge de una cosa y representa otra»[96]. En esta obra, sin embargo, la noción de *verbum* está más desarrollada que en los artículos del *Comentario a las Sentencias* que hemos citado, puesto que la distinción entre la *species* y el *verbum* es neta: se trata de instancias diversas del mismo proceso cognitivo.

Un tercer lugar que sigue la línea de estas dos obras pero con un matiz particular se encuentra en las *Quaestiones de Quolibet* V (el grupo conformado por las *Quaestiones de Quolibet* I-VI y XII data de los años 1268-1272, es decir, en torno a la condena de la tesis de la predicación esencial del *verbum* en Dios): «El intelecto intelige algo de dos modos: formalmente, y así intelige por la especie inteligible por la que se pone en acto; o como por un instrumento al cual [*quo*] usa para entender otra cosa: y de este modo el intelecto intelige por el *verbum*, porque forma el *verbum* para entender la cosa»[97]. En este texto, el *verbum* aparece visto por comparación con la noción de instrumento, de donde que el sentido del *quo* ya no es igual que el de la *species*. El punto es importante, porque permite ver que la noción de medio *quo* del entender no se restringe al modo en el cual la *species* es medio de conocimiento, esto es, como forma del intelecto o principio del entender, sino que envuelve también la noción de instrumento y de término del inteligir.

El *verbum* entendido como *quod intelligitur* aparece en las *Quaestiones de Veritate* (1256-1259): «La concepción del intelecto no sólo es aquello que [*quod*] es entendido, sino también aquello por lo cual [*quo*] la cosa es inteligida»[98]. La idea central es semejante, el *verbum* es medio para conocer, pero este texto señala también que el intelecto forma en sí mismo

[96] «Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat». *De Pot*. q. 8, a. 1, c.

[97] «Ad primum ergo dicendum quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus uerbo intelligit, quia format uerbum ad hoc quod intelligat rem». *Quodl*. V, q. 5, a. 2, ad 1m.

[98] «Ad tertium dicendum quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quo res intelligitur». *De Ver*. q. 4, a. 2, ad 3m.; cf. también *De Ver*. q. 4, a. 1, c.; *De Ver*. q. 3, a. 2, c. y, en la *Quaestio de spiritualibus creaturis* (1267-1268), a. 9, ad 6m.

lo que entiende. Esta concepción interior constituye el significado de las palabras, razón por la cual nace del inteligir[99]. Se puede ver una tensión interna en esta doble acepción del *verbum mentis*: por un lado es 'como' un instrumento para la intelección de la cosa, por otro lado nace de esa intelección. La misma tensión se encuentra en las *Quaestiones de Potentia*. Al pasaje que hemos citado anteriormente, donde el *verbum* aparece como un medio *quo*, cabría agregar el siguiente: «[El término del entender] es lo inteligido por sí mismo y en primer lugar, que el intelecto en sí mismo concibe de la cosa inteligida, sea la definición, sea la enunciación, según que se pone dos operaciones del intelecto en el libro III del *De anima*. Esto así concebido por el intelecto se llama *verbum interius*»[100].

c) El verbum *como medio* in quo

La expresión *in quo* aplicada al conocimiento en modo genérico señala un entender que depende de un medio diverso a la misma naturaleza de lo entendido. En este sentido aparece en la obra temprana *De principiis naturae* (entre los años 1252-1256), donde el Aquinate dice que se llama *id in quo cognoscitur*, por ejemplo, a la materia, en cuanto que en ella se entienden la forma y la privación[101]. La misma doctrina puede encontrarse en las *Quaestiones de Quolibet* VII (el grupo conformado por las *Quaestiones de Quolibet* VII al IX data de los años 1256-1259), donde santo Tomás distingue tres medios del concer: *sub quo*, *quo* e *in quo*, siendo este

[99] Cf. *De Ver*. q. 4, a. 1, ad 1m.

[100] «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur […]. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae […]. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. *Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III *de Anima*. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur *verbum interius*, hoc enim est quod significatur per vocem». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

[101] Cf. *De principiis naturae* 2. Del mismo modo aparece en el contemporáneo *Comentario a las Sentencias*: «Ad quartam quaestionem dicendum quod illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur». *In III Sent*. d. 14, a. 1, qc. 4, c.

último el medio que lleva de una cosa en otra, como un espejo o como el efecto lleva a la causa[102].

El *verbum* visto como medio *in quo* del entender aparece ya en el *Comentario a las Sentencias*, en el sentido de 'conocer en el Verbo eterno'. El Hijo de Dios se dice *verbum* porque Él procede del Padre y en Él (*in quo*) el Padre se manifiesta[103]. El Aquinate no acepta la objeción que dice que, si el Hijo se dijera *verbum*, sería principio *quo* del entender del Padre. La razón para rechazar tal interpretación sobre el Hijo se encuentra en que el Hijo no puede ser principio del Padre, que es *per se* imprincipiado. El Hijo se dice *verbum* porque el Padre puede ver en Él [*in ipso*], como en una imagen, lo que ya conoce, como también una persona puede ver a un hombre en su imagen, aunque pueda verlo por sí mismo[104].

El *in quo* del conocimiento se continúa en el *Comentario a las Sentencias* como el conocimiento que Cristo tiene en el Verbo eterno. Conocer en el Verbo y conocer directamente no difieren en cuanto a lo conocido, sino al medio de conocimiento: «El conocimiento de las cosas en el propio género y en el Verbo difieren no en cuanto a las cosas conocidas, sino en cuanto al medio de conocimiento, que es aquello en lo que [*id in quo*] la cosa es conocida: porque el conocimiento de las cosas en el Verbo tiene como medio del conocer al mismo Verbo, mientras que el que se da en el propio género tiene como medio del conocer las semejanzas de las cosas que hay en el intelecto»[105]. Elípticamente, santo Tomás deja entender que conocemos las cosas en las semejanzas que tenemos de ellas en nuestro intelecto como si fueran un medio *in quo*.

El *Comentario a la Carta a los efesios* (el comentario al *Corpus Paulinum* data entre los años 1265-1273) aclara algo más esta expresión,

[102] Cf. *Quodl*. VII, q. 1, a. 1, c.
[103] Cf. *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c.
[104] Cf. *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 2, qc 1, arg. 4 y ad 4m.
[105] «Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod cognitio rerum in proprio genere et cognitio rerum in Verbo differunt, non quantum ad res cognitas, sed quantum ad medium cognoscendi, quod est id in quo res cognoscitur; quia cognitio quae est rerum in Verbo, habet medium cognoscendi ipsum Verbum; cognitio autem rerum in proprio genere, habet medium cognoscendi similitudines rerum quae sunt in intellectu». *In III Sent*. d. 14, a. 3, qc. 1, c.

hablando del conocimiento de los bienaventurados: «No debe decirse (ni se ve conveniente) que los bienaventurados que inmediatamente contemplan al Verbo, que es un espejo sin mancha, en el cual [*in quo*] relucen todas las cosas, sean enseñados por los viadores»[106]. La mención del 'espejo' pone otro tema a consideración, ya que santo Tomás habla también del ver *in quo*, justamente, cuando habla de la visión en un espejo material y, por analogía, espiritual (con la diferencia que el espejo espiritual o Verbo de Dios es anterior a las cosas y, por lo tanto, no las refleja, sino que es su ejemplar)[107].

Un texto muy importante se encuentra en las *Quaestiones de Veritate*. Allí se puede leer que «en general, podemos llamar 'signo' a cualquier cosa conocida en la que [*in quo*] se conoce otra, y, según esto, la forma inteligible se puede llamar 'signo de la cosa' que se conoce a través de ella»[108]. Se trata prácticamente de una expresión aislada en toda la obra de santo Tomás, en la que encontramos una definición genérica de 'signo' como medio de conocimiento *in quo* aplicado a las formas inteligibles.

Por último, el *Comentario al Evangelio según san Juan* (1270-1271) dice explícitamente que el *verbum* humano es aquello en lo que [*in quo*], no por lo que [*quo*], se intelige[109], lo cual implica un cambio importantísimo en la teoría tomista del *verbum*. En efecto, a partir de este texto se podría poner el concepto de *verbum* en contacto con las otras nociones que hemos visto que se definen como *in quo* del entender, desde el ejemplo de la materia del *De principiis naturae*, pasando por el conocimiento en el Verbo eterno y en un espejo, hasta llegar a la noción general de 'signo' recién mencionada. Tomando este último caso, la consecuencia inmediata que podríamos

106 «Sed quod beati qui immediate Verbum conspiciunt, quod est speculum sine macula, in quo relucent omnia, a viatoribus doceantur, dici non debet, nec conveniens videtur». *In Ephesios* 3, l. 3, 160.
107 Cf. *De Ver*. q. 12, a. 6, c.
108 «Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 4m.
109 «Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis *verbum*». *In Ioannes* I, l. 1, 25.

esbozar es que el *verbum* es un signo. Este resultado, muy importante para la doctrina del concepto como 'signo formal', lo tendremos que analizar con más atención al estudiar esta interpretación del pensamiento de santo Tomás.

Con relación a lo que estamos comentando, M. Forlivesi señala un punto significativo históricamente, y es que en el *De natura verbi intellectus* (un texto apócrifo de santo Tomás, pero que durante el tiempo de los comentadores barrocos era considerado auténtico) las nociones de *in quo* y de 'espejo' aparecen unidas para hablar del *verbum* humano. Así, el *verbum mentis* es aquello en lo cual se entienden las cosas, como si fuera un espejo en el que se disciernen claramente[110].

De esta rápida sucesión de textos de este y del anterior apartado, podemos sacar dos conclusiones. La primera es que, efectivamente, hay una evolución en el pensamiento de santo Tomás con respecto al *verbum mentis*. En el *Comentario a las Sentencias* aparece muy cercano a la *species intelligibilis*. La única diferencia radical era que la noción de *verbum* implica la manifestación. Pero ambas nociones son vistas como medios *quo* del conocimiento humano, esto es, como principios formales del mismo.

Con el tiempo santo Tomás formula con mayor claridad la distinción entre el *verbum mentis* y la *species intelligibilis*. No se dice ya que el *verbum* sea simplemente un medio *quo* del conocimiento en cuanto principio formal, sino en cuanto un instrumento (o, más precisamente, en cuanto 'como' un instrumento) que hace conocer la cosa. Cuando se lo dice, es junto a otro pronombre relativo, *quod*. Explícitamente se le niega la cualidad de *quo* en el *Comentario al Evangelio de san Juan*. Mientras que el *verbum* pasa a ser visto como el término del entender, la *species* conserva su función de principio del mismo y de forma del intelecto. Si se sostuviera

[110] «Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu: et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc est intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur». *De natura verbi* I, 275. Cf. FORLIVESI, M.: *C'è una filosofia nell'opera di Francisco Suárez?*, p. 7.

que el *verbum* fuera sólo un medio *quo* (formal) del conocer, se caería en la 'falacia *quo*/*quod*' que señalaba J. Deely.

La segunda conclusión que podemos extraer es que, aunque se le haya negado la función *quo* o formal al *verbum*, no es claro si se lo debe tomar como un medio *in quo* o en cambio como el *quod* del inteligir. Esta indeterminación del pensamiento del Aquinate tiene, a nuestro entender, un significado. Es evidente que el *verbum* como manifestación de lo entendido tiene un doble valor: por un lado, señala cierta unidad entre el cognoscente y lo conocido; por otra parte, muestra la alteridad que entre ellos existe. En cuanto que hay cierta unidad, lo conocido y el *verbum* coinciden en el acto del cognoscente. Pero en cuanto que el *verbum* no es ontológicamente la cosa conocida, la alteridad permanece. La fórmula *id quod intelligitur* podría señalar sobre todo la unidad noética, mientras que la fórmula *id in quo intelligitur* podría mostrar, en cambio, la dualidad ontológica. Es decir, por la asimilación intencional que se da en el conocimiento entre el sujeto y el objeto, se concibe un *verbum mentis* y, porque este *verbum* ha sido concebido, en él son entendidas las cosas que ontológicamente son distintas del sujeto. Esta hipótesis, por supuesto, tiene que ser desarrollada y puesta a prueba durante el resto de nuestro estudio.

d) La primera objeción de J. P. O'Callaghan

La evolución del pensamiento de santo Tomás sobre el *verbum mentis* tiene un componente teológico. La condena de la Universidad de París del 1269 (y, podríamos suponer, el ambiente que la precedió) podrían haber llevado al Aquinate a modificar su perspectiva con respecto al *verbum* para que la analogía con la divinidad no lo llevara a una posición errónea: predicar esencialmente el *verbum* en Dios. Es un hecho, por otra parte, que él mismo había ido modificando su posición previamente: en las *Quaestiones de Veritate*, diez años antes de la 'condena solemne', el Aquinate ya afirma que el *verbum* con propiedad se predica en Dios personalmente y sólo genéricamente de la Esencia, porque la predicación

esencial no realiza la noción completa de *verbum*, que implica ser inteligido y expresado[111].

Ahora bien, este componente teológico, ¿determina que se trata de una doctrina teológica sin más y que, por lo tanto, no pertenece al ámbito filosófico? Según J. P. O'Callaghan, el Aquinate desarrolla su teoría del *verbum mentis* dentro de un contexto teológico trinitario y por eso habla del concepto como algo que procede del intelecto sólo cuando hace la analogía con la procesión del Verbo eterno. Sin embargo, cuando trata del intelecto humano sin referencia a la teología trinitaria, no habla del concepto como algo que procede del acto del intelecto. Esta constatación le permite concluir que santo Tomás habla metafóricamente cuando dice que el *verbum* procede del intelecto[112].

A nuestro entender, el hecho de que haya habido una evolución en el pensamiento de santo Tomás sobre el *verbum mentis* en su aplicación a la analogía con la Segunda Persona de la Trinidad, más que mostrar que esta noción es teológica, muestra que es filosófica. En efecto, si no fuera filosófica, no habría tenido ningún interés formularla en términos más precisos, porque desde el inicio no habría habido ninguna analogía entre el entender humano y la procesión del Verbo eterno. Si no existiera tal analogía, no serviría de nada investigar el modo de conocer humano para hablar de la teología trinitaria, no habría un sostén filosófico de las afirmaciones teológicas sobre el Verbo divino que se pueden hacer por analogía, puesto que hablamos de Él por semejanza a nuestro *verbum*[113].

---

[111] «unde verbum si proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter, si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter». *De Ver*. q. 4, a. 2, c. Cf. GONZÁLEZ ALIÓ, J. L.: *El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental*, «Sapientia», 43 (1988), pp. 248-251.

[112] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Verbum Mentis*, pp. 110-116. Cf., en el capítulo 2, apartados 3.c), 3.d) y 3.e).

[113] «Unde ad huius notitiam sciendum est, quod *verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo divino*, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam ut accidit quando intellectus componit et dividit». *De Ver*. q. 4, a. 2, c. El subrayado es nuestro; cf. también *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

Además, santo Tomás considera explícitamente que la doctrina del *verbum mentis* pertenece a la razón natural, aunque, cabe decir, la sinergia entre la especulación teológica y la filosófica hayan ayudado a precisarla. Así, dice: «Aunque la razón natural pudiera llegar a mostrar que Dios sea intelecto, no puede investigar suficientemente su modo de entender. Como acerca de Dios podemos saber que es pero no qué es, así podemos saber que intelige, pero no en qué modo. Tener una concepción de *verbum* al entender pertenece al modo de inteligir, de donde se sigue que la razón [natural] no puede probar suficientemente esto, pero a partir de lo que hay en nosotros puede de algún modo conjeturar por semejanzas»[114].

Según la opinión de L. Capuzzo, santo Tomás habría tenido una idea de *verbum mentis* cuya aplicación a la teología trinitara habría clarificado con el paso del tiempo. El núcleo de esta noción, sin embargo, constituido a su vez por las nociones de *similitudo* y *conceptio* o *conceptus*[115], no se habría modificado mucho. Por lo tanto, el concepto de *verbum mentis* no dependería en primera instancia de la teología, sino de la teoría del conocimiento. Las sucesivas precisiones, en cambio, responderían a una profundización filósofica alimentada de las relaciones recíprocas con la teología y de la necesidad de mejores instrumentos para expresar con más rigor el misterio del Verbo divino.

Que en Dios hay un Verbo es un dato de la Revelación. Si la analogía entre el conocimiento humano y el divino fuera, por hipótesis, más que una analogía, si fuera algo así como una equivalencia estricta, podríamos deducir la existencia del *verbum* en Dios. Éste no es el camino del Aquinate. En su obra parecería haber algunos pasajes que darían esta impresión, sobre todo en el *Comentario a las Sentencias*, al considerar una predicación esencial del *verbum* en Dios. Sin embargo, como se ve especialmente en la

[114] «Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile coniecturare». *De Pot*. q. 8, a. 1, ad 12m.

[115] Cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 68-69.

evolución y clarificación de su pensamiento, la atribución de que en Dios hay un *verbum* depende estrictamente del dato teológico[116].

Consideramos que con estas observaciones queda claro (contra la objeción de J. P. O'Callaghan) que para santo Tomás la doctrina del *verbum mentis* pertenece a la razón filosófica, al modo de entender humano. A partir del conocimiento natural se puede hacer una analogía que sirva para interpretar el dato de la fe, sin reducir este dato a la razón ni considerar que el *verbum* humano y el divino sean iguales, sino analógicos. Éste es el camino de la teología del Verbo y la filosofía del conocimiento en santo Tomás[117].

3. Aspectos ontológicos del *verbum mentis*

Dado que la doctrina del *verbum mentis* pertenece a la razón natural, ahora nos podemos preguntar por su modo de ser en el cognoscente. En todo caso, es evidente que se trata de una perfección del hombre, puesto que está estrechamente relacionado al ejercicio del conocer. Sin embargo, ¿hasta dónde puede distinguirse el *verbum* de ese ejercicio? Surge la pregunta, entonces, sobre la mutua dependencia y la recíproca distinción de ambas dimensiones del conocer.

a) La segunda objeción de J. P. O'Callaghan

Otra objeción de J. P. O'Callaghan llega a la misma conclusión que la expuesta al final de la sección anterior, es decir, que no hay *verbum mentis* en el intelecto humano. Esta segunda objeción, sin embargo, parte desde otro punto de vista. O'Callaghan considera que la palabra *conceptus* debe ser entendida como la nominalización de un verbo: cuando decimos que 'hemos hecho un paseo', en realidad 'hemos paseado' y, del mismo modo, cuando decimos que 'tenemos un concepto' en realidad 'hemos concebido'.

[116] Cf. IZQUIERDO, C.: *La teología del Verbo en la 'Summa contra Gentiles'*, «Scripta Theologica», 14 (1982), pp. 569-574. En estas páginas, C. Izquierdo muestra y discute las opiniones de algunos autores que consideran que la posición de santo Tomás lleva a la deducción de la existencia del *Verbum* divino.
[117] Cf. *Ibid*., pp. 577-579; HOCHSCHILD, J.: *Does mental language imply mental representationalism?*, pp. 19-20.

En ambos casos hablamos de nuestras actividades, no de un ámbito distinto de esas actividades al cual le reconocemos cierta realidad. El concepto es, entonces, el acto del intelecto, no algo distinto que proceda de él[118].

Contra esta objeción se podrían intentar distintas respuestas. J. Hochschild ha hecho notar que la reducción que hace O'Callaghan no es adecuada porque, entre otras razones, el *conceptus* según el Aquinate no se reduce a lo que nosotros comúnmente llamamos 'concepto', es decir, el fruto de la simple aprehensión que capta la quididad de la cosa, sino también al juicio, esto es, a la composición o división que se manifiesta en la enunciación[119]. Esta acepción de *verbum* más amplia que la de O'Callaghan, sin embargo, no presentaría mayores dificultades si se redujera (como el 'paseo' y el 'concepto') al verbo 'juzgar': tener un juicio sería 'haber juzgado'.

Sin embargo, la situación no nos parece tan sencilla. En primer lugar, porque el verbo 'concebir' implica algo 'concebido', no así como los verbos de movimiento o los reflexivos. Los ejemplos de O'Callaghan van en esta línea[120], y él es consciente de que el verbo 'concebir' no es de este tipo. Por eso, para poner un ejemplo más cercano a 'concebir', usa también el verbo 'alcanzar' (*to grasp*) y el sustantivo 'alcance' (*grasp*). Mi mano puede 'alcanzar un bolígrafo', pero no decimos que el 'alcance' de mi mano sea una tercera cosa entre mi mano y el bolígrafo. «De la misma manera, no hay una tercera cosa entre el intelecto concibiendo y la *res extra animam*»[121].

O'Callaghan tiene razón al decir que no hay una tercera 'cosa' entre el intelecto y la cosa conocida, como si el *verbum* fuera algo en el orden entitativo. Así puede responder a algunas de las interpretaciones

[118] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language*, pp. 527-536.
[119] Cf. HOCHSCHILD, J.: *Does mental language imply mental representationalism?*, p. 22.
[120] «At best, 'to take a stroll' or 'to take a bath' appear to be elliptical ways of saying 'to stroll', or 'to bathe', which by their forms do not indicate additional *things* that are 'taken'». O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language*, p. 527.
[121] «If I *grasp* the pen in my hand, then we can certainly say that my *grasp* is of a pen, and not a ball […]. Do I need, then, to posit a third thing between the pen and my grasping hand, namely the grasp itself, a third thing named by the use of 'grasp' as a noun? […] No. There is no third thing that exists between hand and pen. Similarly, there is no third thing between the conceiving intellect and *res extra animam*». *Ibid*., p. 528.

representacionistas sobre la *species* vistas en el capítulo 3 que están en esa línea. Sin embargo, en su apreciación se encuentra también la raíz de la respuesta correspondiente, porque los conceptos, como recuerda A. Llano, no son 'cosas', son 'actos'[122]. Esto los pone fuera del orden entitativo para considerar el concepto en la plenitud de la potencia intelectual en el orden operativo. La principal confusión de la interpretación de O'Callaghan es, justamente, la asimilación del concepto a una cosa interpuesta entre el intelecto y lo conocido y, para evitar esa tercera 'cosa', reduce el concepto al acto del conocer.

Además, J. P. O'Callaghan considera a la potencia intelectual como causa material en un sentido analógico, pero todavía bastante fuerte[123]. Así, la información de las *species intelligibiles* corre el riesgo de ser vista como una verdadera y propia composición hilemórfica. Si bien santo Tomás habla del intelecto como causa material, la semejanza relativa entre la materia y el intelecto está en el orden de la indeterminación: ambos comparten el hecho de ser indeterminados antes de cierta información[124]. Sin embargo, no se pueden poner al mismo nivel, ya que se trata de dos niveles metafísicos distintos: la materia se encuentra en el orden entitativo y el intelecto, en el operativo e inmaterial. Esto implica que el recurso a la analogía con la materia sea útil para entender algo de la naturaleza de la operación, pero en modo alguno para aplicar estrictamente las propiedades de la materia al intelecto.

La posición de J. P. O'Callaghan es profunda en cuanto que insiste en la unidad noética entre el intelecto y la cosa, pero esto se hace en desmedro, en cierta medida, de la dualidad ontológica entre el cognoscente y lo conocido, la cual implica que haya una mediación psicológica en el conocimiento en acto. Sus apreciaciones contra todo *tertium quid* entre el intelecto y la cosa, contra toda interpretación representacionista de la teoría del conocimiento del Aquinate son justas. Sin embargo, es necesario considerar que el análisis de los actos no pertenece al orden entitativo, sino operativo. De allí que la existencia del concepto como algo distinto del

[122] Cf. LLANO, A.: *El enigma de la representación*, pp. 173-174.
[123] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Thomist Realism*, p. 175.
[124] Cf. SOLÈRE, J.-L.: *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, «Philosophie», 24 (1989), pp. 21-26.; cf. también, más arriba, capítulo 3, apartado 4.c).

intelecto y surgido de él no implica que sea una 'cosa', antes bien es un 'acto'. El riesgo de sus objeciones es desvirtuar la relación entre la teología y la filosofía, así como desdibujar el rol del concepto en el conocimiento humano. No acaso, para algunos intérpretes, su posición se acerca más a la de Ockham u Olivi que a la del mismo santo Tomás[125], aunque quizás estas apreciaciones sean un tanto exageradas.

b) El acto del intelecto y la unidad entre el inteligente y lo inteligido

Santo Tomás sostiene en las *Quaestiones de Potentia* que la cosa conocida, la *species intelligibilis*, el acto de conocimiento y el *verbum mentis* son instancias diversas en el proceso cognoscitivo. Mientras que la *species* es el principio del entender, el *verbum* es el término del mismo, ontológicamente distinto del acto de conocimiento y de la cosa conocida[126]. La *species intelligibilis* informa al intelecto capacitándolo preoperativamente para conocer. Esta capacitación en *esse intelligibile* es una preparación para el acto: siempre es *para* la operación.

El hábito de las *species* ya es una perfección del intelecto. Este es un punto fundamental, puesto que nuestros conocimientos se ordenan y organizan al modo de hábito, de una dotación cognitiva preconsciente que hace crecer al intelecto en su saber y sus habilidades[127]. La operación intelectual o consideración activa de lo poseído habitualmente implica una perfección mayor, que resulta imposible sin la primera capacitación que la *species* da al intelecto. La perfección que constituye el acto intelectivo, de todos modos, es relativa, si se la compara con la simplicidad divina, ya que el ser y el obrar en el hombre no se identifican. Por esta razón, el hombre tiene necesidad de muchos verbos para conocer distintas cosas, mientras que en Dios hay uno solo[128].

---

[125] Cf. Cf. DEELY, J.: *How to Go Nowhere with Language*, pp. 356-357 y CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 314-320.
[126] Cf. *De Pot*. q. 8, a. 1, c.
[127] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 92-94.
[128] Cf. *De Pot*. q. 9. a. 5, c. y *Quodl*. IV, q. 4, a. 1, c.

El paso de lo poseído habitualmente a la operación se da voluntariamente: «Para que el hombre considere en acto según las *species* que habitualmente existen en el intelecto, se requiere la intención de la voluntad»[129], dice santo Tomás, y muestra así que el conocimiento no supone solamente pasividad, sino también actividad, atención, de parte del intelecto. En efecto, en cuanto que recibe las *species*, el intelecto posible es antes bien pasivo, pero en cuanto actualmente las considera y entiende, es activo. Por supuesto, en este movimiento voluntario no se trata de 'querer formar un *verbum*' ni de 'considerar activamente las *species*'; se trata de la aplicación a conocer una cosa o a volver a considerarla. La ordenación natural del intelecto es *a* las cosas. La reflexión sobre el conocimiento supone esta constatación fundamental.

El acto de conocimiento, o el intelecto en acto, puede definirse como una asimilación intencional: «El conocimiento se hace por asimilación, no ciertamente de la naturaleza, sino de la *intentio*»[130]. El punto central, entonces, de toda la teoría del conocimiento tomista gira en torno a la semejanza intencional, como claramente señalan J. E. Brower y S. Brower-Toland[131], la cual se da tanto en la *species* como en el *verbum*, pero en dos sentidos diversos: como principio o como término del entender.

En el acto del intelecto se alcanza la situación que define a la unidad noética y que santo Tomás expresa con diversas fórmulas de origen

[129] «Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quae habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio uoluntatis: nam habitus est quo quis agit cum uoluerit, ut dicitur in III De anima». *De malo* q. 16, a. 11, ad 4m.; cf. también *De malo* q. 16, a. 11, ad 5m. En el caso de las primeras concepciones o de las concepciones más elementales, el movimiento es espontáneo: «Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur». *CG* IV, 11.

[130] «Ad decimum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem nature, sed intentionis». *De malo* q. 16, a. 8, ad 10m.

[131] Cf. BROWER, J. E. *et al.*: *Aquinas on Mental Representation*, pp. 200-201. Uno de los acápites fundamentales del artículo de estos autores es el estudio del concepto de 'semejanza intencional'.

aristotélico (referidas a la unión entre la *species* y el intelecto), entre las cuales mencionamos las siguientes:

- *intellectus in actu est intelligibile in actu*[132];
- *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*[133];
- *intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt*[134];
- *intellectus in actu est intellectum in actu*[135].

Las cuatro fórmulas son equivalentes, pero mientras que en el primer miembro de todas ellas se habla del intelecto en acto (*intellectus in actu*)[136], en el segundo se oscila entre lo inteligible en acto (*intelligibile in actu*) y lo inteligido en acto (*intellectum in actu*). ¿Es lo mismo 'lo inteligido en acto' que 'lo inteligible en acto'?

En cuanto que en el acto cognoscitivo se pueden distinguir 'dimensiones' pero no 'momentos cronológicos', parecería que la expresión 'lo inteligible' se refiriese a una dimensión lógicamente (no cronológicamente) anterior a la intelección, mientras que 'lo inteligido' fuera posterior, como si se hablase de la *species* en el primer caso y del *verbum* en el segundo. Sin embargo, es notable que, cuando aparecen fórmulas como las citadas, santo Tomás refiere indistintamente la expresión *intellectum in actu* o *intelligibile in actu* a la *similitudo* de la cosa conocida que hay en el alma, tomada como *species intelligibilis* que informa al intelecto[137].

---

[132] Cf. *CG* I, 51; *CG* II, 78; *ST* I, q. 14, a. 2, c.

[133] Cf. *CG* II, 59; *CG* II, 55.

[134] Cf. *In XII Metaph*. l. 11, 2620; *CG* I, 47.

[135] Cf. *ST* I, q. 55, a. 1, ad 2m.; *De Spir*. *Creat*. a. 8, ad 14m.; *Compendium Theologiae* I, 83.

[136] Cabe agregar que, en algunas fórmulas semejantes, en lugar de decir *intellectus in actu*, aparece la expresión *intelligens in actu*: cf., por ejemplo, *In III De Anima* III, 61-86, absolutamente equivalente, en cuanto que, propiamente, el que entiende no es el intelecto, sino el hombre a través de su intelecto.

[137] «Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma

Pero hay algunos pasajes en que distingue las dos expresiones. Esta distinción no se da desde el punto de vista de la *similitudo*, ya que la *species* y el *verbum* son semejanzas de la cosa conocida. La razón de esta distinción se puede encontrar en la función cognoscitiva que cada uno de ellos cumple. La *species* es principio del entender, forma del intelecto por la que (*quo*) el intelecto pasa al acto. El *verbum* es el término del entender, la *intentio* formada en el interior del intelecto como perfección de su acto. La identidad, el 'ser uno en acto', se da propiamente a partir de la *species*. Santo Tomás lo expresa diciendo: «Como son lo mismo el sentido en acto y lo sensible en acto, así también el inteligente en acto y la *cosa inteligida* en acto»[138]. Aún más claramente: «Es necesario decir que la *cosa inteligida* no se relaciona con el intelecto posible como su *species intelligibilis*, por la que el intelecto posible se vuelve en acto, sino que aquella especie se tiene como principio formal por el cual el intelecto entiende. *Lo inteligido*, o *cosa inteligida*, se tiene como lo constituido o lo formado a través de la operación del intelecto, sea esto la quididad simple o la composición y división de la proposición»[139].

A partir de estas consideraciones podemos aclarar algunos puntos. El primero es que las cuatro expresiones citadas que señalan la unidad entre el intelecto y lo inteligido se refieren en primer lugar a la función de la *species intelligibilis* en el acto cognoscitivo como 'medida' y principio formal de la operación intelectual.

Al mismo tiempo, señalamos que lo inteligido en acto *en cierto modo* 'desborda' el nivel de la *species* (aunque siempre lo supone) porque incluye

sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius». *ST* I, q. 85, a. 2, ad 1m.

[138] «Sicut autem idem est sensus actu et sensibile in actu, ita intelligens in actu et *res intellecta* in actu». *In Ioannes* XVII, l.1, 2186. El subrayado es nuestro. Cf. también *De Ver*. q. 7, a. 1, c.

[139] «Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod, si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotilis in III De anima, oportet dicere quod *res intellecta* non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu; set illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. *Intellectum* autem, siue *res intellecta*, se habet ut constitutum uel formatum per operationem intellectus, siue hoc sit quiditas simplex, siue sit compositio et diuisio propositionis». *De Spir*. *Creat*. a. 9, ad 6m. Los subrayados son nuestros. Cf. también *Quodl*. VII, q. 1, a. 2, c.

al concepto y al juicio. La cuestión central es que la cosa misma, a través de la *species*, especifica el acto del intelecto[140] y que, en definitiva, el *unum perfectum* que forman el intelecto y la cosa inteligida en la operación intelectiva se da gracias a la *species intelligibilis* como principio formal y se manifiesta en el *verbum mentis* como formado a partir de esa operación. La procesión del *verbum* nace, pues, de y en la perfección del intelecto[141].

Pero, además, *en cierto modo*, la *species* 'desborda' al *verbum mentis*. Un solo *verbum* no puede expresar la entera riqueza de una *species*: «El *verbum* que se expresa en nosotros por una consideración actual, como originado desde alguna consideración anterior o al menos desde el conocimiento habitual, no recibe en sí todo lo que hay en aquello de lo que surge. En efecto, el intelecto no expresa todo lo que tenemos en conocimiento habitual en la concepción de un *verbum*, sino algo de ello»[142]. Así pues, la *species* como conocimiento habitual configurado dinámicamente contiene más de lo que cada *verbum mentis* expresa. En este sentido, se puede ver una situación de circularidad entre el *verbum* y la *species*: si, por un lado, el *verbum* expresa el contenido de la *species* como principio fecundo del entender, por otra parte, la expresión de algo de lo contenido en el saber habitual refuerza o retroalimenta su calidad de hábito en el intelecto, haciendo posibles las formaciones de nuevos *verba*[143].

---

140 Cf. *De Ver*. q. 1, a. 2, c.; *ST* I, q. 34, a. 1, ad 2m. y *CG* IV, 11.

141 «La producción del verbo mental redunda en la actualización del cognoscente y de la cosa en cuanto conocida; de ahí que la aparición de esa intención inmanente permita asegurar que *el entendimiento en acto es lo entendido en acto*». SACCHI, M. E.: *La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectiva en las creaturas espirituales*, «Sapientia», 33 (1978), pp. 211-212.

142 «Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem quasi exortum ex aliqua priorum consideratione vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quicquid habituali cognitione tenemus, hoc totum exprimit intellectus in unius verbi conceptione sed aliquid eius». *De Ver*. q. 4, a. 4, c.

143 «La relación entre la especie y el verbo no es siempre la de una simple aplicación de lo que se sabe a su actualización conceptual. Las múltiples expresiones conceptuales y judicativas, así como las investigaciones de la *ratio* o el diálogo con los demás se hacen a la luz del saber habitual y al mismo tiempo refluyen sobre el fondo preobjetivo del pensamiento para enriquecerlo y así hacer crecer a la inteligencia. El saber habitual puede suponer a veces un germinar de intuiciones y pensamientos en formación que puede acabar en la luz de un conocimiento poseído más claramente y formulado con precisión. […] En

c) El acto del intelecto y la procesión del verbum mentis

Mientras que la *species* se constituye como un hábito del intelecto, como una *intentio quiescens*, el *verbum mentis* procede del acto y sólo se da en la consideración actual de algo (sea como concepto o como juicio) y significa la perfección de esa operación[144]. Además, el *verbum mentis*, que es el término del conocer, se encuentra en el mismo nivel ontológico que la *species*, el *esse intelligibile*. Santo Tomás lo expresa concisamente: «Como en nosotros es distinto el ser natural y el inteligir, conviene que el *verbum* concebido en nuestro intelecto (que tiene sólo ser inteligible) sea de otra naturaleza que nuestro intelecto (que tiene ser natural)»[145].

De los autores que hemos estudiado, uno de los que más insiste en el entender como perfección operativa es A. de Muralt. Este autor rechaza una interpretación del conocimiento como perfección en el orden de la sustancia, es decir, como un nuevo accidente del intelecto, para afirmar que el inteligir está en el orden del acto y del ejercicio, es decir, como un principio de ser que se orienta a la perfección de la criatura por sus operaciones. Los dos órdenes, sin embargo, no se excluyen, pero, en cuanto que el acto del entendimiento es fundamentalmente el ejercicio de una potencia, el nivel entitativo es secundario, mientras que el operativo es principal[146]. Esta interpretación del pensamiento de santo Tomás tiende a eliminar la existencia de un *esse objectivum*. La noción de *esse objectivum*, en efecto, consistiría en la presencia del objeto en el intelecto como una cualidad de éste que representa la cosa misma, como una entidad sustituta, un *tertium quid* interpuesto entre el intelecto y la cosa[147].

---

otro sentido, el saber habitual puede suponer una intuición potencialmente fecunda que ha de ser explicitada en numerosas formulaciones verbales, las cuales no acaban de agotarla del todo, denunciando así los límites de nuestro conocimiento objetivante». SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 97-98.

[144] Cf. *CG* IV, 45 y *De Pot*. q. 9, a. 9, c.

[145] «Considerandum est autem quod, cum in nobis aliud sit esse naturale et intelligere, oportet quod uerbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale». *Compendium Theologiae* I, 41.

[146] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, pp. 101-102.

[147] Cf., en el capítulo 1, el apartado 3.c).

A partir de la distinción analógica entre el orden entitativo y el orden operativo, A. de Muralt sostiene que el *verbum* no procede como una cosa puede proceder de otra (como en la generación natural). En esto estamos plenamente de acuerdo. También sostiene que el concepto es la cosa misma inteligida en acto por un cierto *habitudo intelligentis ad rem intellectam*. Este tema lo trataremos más adelante, pero en este momento también le damos la razón. Además, agrega que, en realidad, el *verbum* ni siquiera procede propiamente hablando, sino que se trata de una metáfora[148]. En este punto, sin embargo, nos apartamos de este autor.

La procesión del *verbum mentis* es el decir a sí mismo una palabra interior sin ninguna lengua, sin ninguna imaginación de una lengua (aunque ésta acompañe ese decir, no lo constituye esencialmente). B. Lonergan señala que santo Tomás caracteriza esta procesión como *emanatio intelligibilis* (o *intelligibile processus*[149]), la cual es connatural a la inteligencia en acto, como el calor es connatural al fuego en acto: donde hay un fuego en acto, procede calor, y donde hay un intelecto en acto, procede una palabra interior[150].

Es difícil distinguir el acto del intelecto y la procesión del *verbum*, puesto que son simultáneos, como el fuego y el calor que de él emana. Entender y decir lo entendido son dos dimensiones diversas de la actividad inteligente, pero están íntimamente ligadas. Cuando la operación intelectual es vista en el sentido de 'acto', se llama *intelligere*. Cuando la misma indica 'un acto que es el fundamento de otro acto', se llama *dicere*[151].

---

[148] Cf. DE MURALT, A.: *L'enjeu de la philosophie*, p. 42.

[149] «Primo quia filius dicit aliquid genitum, et cum audimus generationem filii, posset quis cogitare generationem illam talem esse, qualem comprehendere potest, scilicet materialem et passibilem; ideo ergo non dixit filius sed verbum, quod importat *intelligibilem processum*, ut non intelligatur materialem et passibilem generationem illam fuisse». *In Ioannes* I, l. 1, 31. El subrayado es nuestro.

[150] Cf. LONERGAN, B. J. F.: *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 1997, pp. 46-48. Cf., sobre la emanación inteligible, *ST* I, q. 27, a. 1, c. y *CG* IV, 11.

[151] Cf. KORZENIOWSKI, I. W.: *Il 'logos-verbum mentis' in S. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*. Lateran University Press, Città del Vaticano, 2010, pp. 301-305.

La procesión del *verbum mentis* se trataría, entonces, 'como' de un acto que procede de un acto, de un *actus perfecti*[152]. Esta noción subraya fundamentalmente dos cosas: que se trata de una operación inmanente (es decir, que su término está en quien obra y no fuera de él) y que nace de una actualización anterior[153]. Santo Tomás usa esta noción para explicar la procesión del Verbo eterno, pero, en la explicación, deja ver que se aplica al *verbum mentis*: «El *verbum* que en nuestra mente concebimos no surge desde la potencia hacia el acto sino en la medida que nuestro intelecto procede de la potencia al acto […]. La generación del Verbo [divino] no es según el pasaje desde la potencia hacia el acto, sino como nace el acto del acto, como el resplandor de la luz y *la razón inteligida del intelecto en acto*»[154]. Por lo tanto, el *verbum mentis* procede en el acto segundo del intelecto sin ninguna razón de potencia, sino como el decir interior de lo entendido concomitante al entender[155].

El surgimiento de la palabra interior ha sido visto de dos maneras principales: *ex indigentia* (o *ex necessitate*) y *ex plenitudine*. La raíz de la primera de estas interpretaciones está en el temor de que, si el *verbum* humano procediese necesariamente de la operación intelectual, entonces podríamos deducir la existencia del Verbo divino desde la perfección de su único entender. Ahora bien, quienes sostienen la necesidad de un *verbum* en el hombre en razón de su imperfección en el entender se suelen apoyar en un texto de la *Summa contra Gentiles*: «Hay que considerar que el intelecto formado por la *species* de la cosa, al inteligir, forma en sí mismo una cierta *intentio* de la cosa inteligida, la cual es la razón de la misma cosa y que la definición la significa. Y esto ciertamente es necesario; es por esto que el

[152] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 25-26.

[153] Cf. LONERGAN, B. J. F.: *Verbum*, pp. 110-116. El autor hace un estudio detallado en esas páginas de las diversas variantes semánticas de la expresión *actus perfecti* en santo Tomás.

[154] «Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, *et ratio intellecta ex intellectu in actu*». *CG* IV, 14. El subrayado es nuestro.

[155] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, p. 106.

intelecto intelige indiferentemente la cosa presente y ausente, en lo que la imaginación y el intelecto convienen. Pero el intelecto además tiene lo siguiente: que también intelige la cosa como separada de las condiciones materiales, sin las cuales no existe en la naturaleza, y esto no podría ser si el intelecto no formara para sí la *intentio* ya mencionada»[156].

A partir de este texto, las razones de la imperfección del entender humano por el cual se requiere un *verbum* serían dos: la intelección de lo ausente, que se haría 'presente' en el *verbum* para poder ser inteligido, y la imposibilidad de conocer lo material[157]. Por lo tanto, la procesión del *verbum mentis* no se da *porque* hay conocimiento de algo, sino *para* poder conocer ese algo.

Así pues, Juan de Santo Tomás ve que una diferencia fundamental entre la sensación y la intelección es que en la primera el contacto con su objeto proporcionado es inmediato (y por eso no hay *verbum* de la sensación), mientras que el objeto proporcionado al intelecto no existe como tal en la realidad material, y por eso es necesaria la formación del *verbum*[158]. El *verbum mentis*, entonces, aparece como un 'vicario' del objeto, una

[156] «Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret». *CG* I, 53.

[157] Cf. IZQUIERDO, C.: *La teología del Verbo en la 'Summa contra Gentiles'*, pp. 558-561. Hacemos notar, sin embargo, que este autor expone esta posición sin adherir a ella. Sobre el problema histórico del *verbum ex indigentia* y los diversos autores que han adherido a esta posición, cf. CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 189-224.

[158] «E contra vero apud D. Thomam et eius scholam verbum requiritur in intellectu, non ex parte potentiae aut operationis eius ut productivae, sed ex parte ipsius obiecti, vel ut reddatur praesens, si sit absens, vel ut reddatur sufficienter immateriale et spirituale in ratione termini intellecti et cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile in actu primo per modum speciei impressae, vel denique ut reddatur obiectum manifestatum in aliqua repraesentatione tamquam res dicta et locuta. Et ad duo prima requiritur verbum ex indigentia ipsius intelligentis et obiecti intellecti, ad tertium autem requiritur verbum propter abundantiam intelligendi, quatenus ex abundantia cordis os loquitur». JUAN DE SANTO TOMÁS: *In tres libros De anima*, q. XI, a. 2.

representación que está en lugar de la cosa para poder conocerla, sea confiriéndole el ser inmaterial adecuado al intelecto, sea volviéndola presente cuando está ausente.

Como señala J. García del Muro, es notable que un autor como Juan de Santo Tomás sostenga esta posición cuando, por otra parte, fue él quien recuperó la noción de 'decir' como raíz del *verbum mentis*. Sin embargo, este decir sería, según Juan de Santo Tomás, imperfecto en el hombre, en cuanto que, justamente, tiene por fin hacer presente el objeto al sujeto, adecuándolo a su modo de entender[159].

Sin dudas que hay en el hombre una cierta indigencia, en cuanto que es una creatura y, como tal, no es perfecta actualmente sino que realiza su perfección al obrar. Es verdad, además, que el *verbum mentis* nace de algún modo de esa indigencia, en cuanto que por la operación el intelecto alcanza su perfección relativa y dice lo entendido. Pero lo que no parece admisible es que se sostenga que el *verbum* nace absolutamente en razón de esa indigencia, puesto que, al contrario, manifiesta lo conocido, surge de la plenitud (*ex plenitudine*) del acto de inteligir: «Si verdaderamente el inteligente es en acto en cuanto es uno con lo que conoce, no hay ninguna necesidad de inmaterializar o representarse, ulteriormente, el objeto. El 'término conocido' no se explica más que por la perfección del entender, por la comunicatividad del acto»[160].

El *verbum mentis* nace de la comunicatividad del acto[161]. Una perfección adquirida tiende a difundirse, y por eso del acto del intelecto, en

---

[159] Cf. GARCÍA DEL MURO SOLANS, J.: *Ser y conocer*, pp. 473-486, 496-498 y 511, n. 108. En rigor de justicia, cabe decir que, según Juan de Santo Tomás, el *verbum* es necesario en el inteligir *ex indigentia*, pero también manifiesta la abundancia de la potencia intelectiva en su acto de conocer: surgiría, entonces, de cierta indigencia y de cierta plenitud: cf. la nota anterior y también FORLIVESI, M.: *Conoscenza e interiorità. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di San Tommaso*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993, pp. 208-215; CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 228-246.

[160] GARCÍA DEL MURO SOLANS, J.: *Ser y conocer*, p. 505

[161] «La palabra mental y, en el nivel sensible, la imagen como representación formada desde la conciencia sensible por la actividad de la imaginación, no surgen del cognoscente en cuanto que éste es cognoscente en potencia, sino que emanan del cognoscente en acto,

el que se da la identidad noética entre el inteligente y lo inteligido, surge la palabra interior. Según Canals Vidal, «el acto 'expresado y manifestado' dice el acto que ya es, y que, por ser, se posee por su ser y es expresado porque el acto en cuanto tal tiene por sí naturaleza comunicativa»[162].

Visto así, surge de nuevo el mencionado problema de la deducción de la existencia del *verbum* en Dios. Si todo acto de entender supone un decir en razón de su plenitud, y el acto de entender divino es superlativamente perfecto, en Dios necesariamente tendría que haber un *verbum*[163].

Sobre este punto, conviene decir dos cosas. Por una parte, hay que tener presente el texto de las *Quaestiones de Potentia* ya citado: «Aunque la razón natural pudiera llegar a mostrar que Dios sea intelecto, no puede investigar suficientemente su modo de entender. Como acerca de Dios podemos saber que es pero no qué es, así podemos saber que intelige, pero no en qué modo. Tener una concepción de *verbum* al entender pertenece al modo de inteligir, de donde se sigue que la razón [natural] no puede probar suficientemente esto, pero a partir de lo que hay en nosotros puede de algún modo conjeturar por semejanzas»[164].

Pero, por otra parte, conviene profundizar cuál es la razón por la que en las creaturas hay un *verbum*, es decir, por qué de la plenitud de la potencia intelectiva nace esta *locutio*. Ofreceremos ahora una hipótesis que

surgiendo de su propia perfección o plenitud». CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 693.

162 *Ibid*., p. 532. Cf., en la misma línea, FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, p. 106.

163 El estudio de Canals Vidal a veces deja esta sensación, aunque consideramos que no es la intención del autor sostener la deducción de la existencia del Verbo eterno, sino que, justamente, porque el Verbo eterno existe, se corrobora que la perfección del entender implica una *locutio*: cf. CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 527-542 y 693-699.

164 «Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile coniecturare». *De Pot*. q. 8, a. 1, ad 12m.

nos resulta convincente, aunque no nos atreveríamos a formularla como definitiva.

No basta decir que la necesidad del *verbum* viene *ex indigentia* de la necesidad de producir un objeto adecuado al intelecto o de hacer presente lo ausente. La *species* ya se encuentra en el nivel abstracto necesario para la intelección. Sin embargo, en toda intelección de la creatura, resulta que lo inteligido y el inteligente siempre permanecen ontológicamente distintos, y por eso es necesario decir interiormente lo conocido para llevar a la inmanencia actual el aspecto conocido de la cosa[165].

La raíz de la necesidad del *verbum* es, entonces, en razón de la diferencia ontológica entre el ser de lo conocido y el acto de conocer del cognoscente. Esta diferencia reviste dos niveles: con respecto a las cosas distintas del cognoscente mismo, hace ver que el término de la acción cognoscitiva (el aspecto conocido de la cosa) se tiene en la inmanencia del conocer en acto. Con respecto al autoconocimiento de los entes creados, hace ver que siempre permanecen como distintos el ser y el inteligir. Este tipo de conocimiento no requiere la formación de una *species* de sí en cuanto que la actualización en *esse intelligibile* de orden habitual le es ofrecida al hombre en la intelección de las cosas distintas de sí mismo y al ángel en su propia esencia. Sin embargo, permanece la dualidad entre el ser natural y la operación intelectiva, que no coinciden ni siquiera en el caso del ángel. De hecho, en el ángel, la esencia como principio de conocimiento es realmente distinta del acto de ser y de la operación intelectiva[166]. De allí que el aspecto conocido de sí mismo sea llevado a la inmanencia de la operación

165 «*Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III *de Anima*». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

166 «Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, *licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse*, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia». *CG* IV, 11. El subrayado es nuestro.

por la dicción de un *verbum*. Por ello mismo, el ángel 'se dice' en su *verbum* al entenderse, como también lo hace el hombre.

Por lo tanto, desde el punto de vista de la razón natural, el *verbum* surgiría porque no se da naturalmente la inmanencia de lo conocido en el sujeto cognoscente. En Dios, donde el ser y el inteligir se identifican, no se puede deducir que haya un *verbum*. Como hemos adelantado, ofrecemos esta hipótesis como probable.

Retomando el discurso del orden operativo intelectual, podemos decir que la perfección operativa del intelecto, aquella por la cual alcanza una plenitud en *esse intelligibile* (el cual es *esse secundum quid* y *bonum simpliciter*) es el entender donde se 'dice lo entendido'. En palabras de Canals Vidal, «afirmar que el conocimiento intelectual es por su misma naturaleza concipiente y judicativo, manifestativo de lo que conoce en la locución mental, o lo que es lo mismo, afirmar que en su esencia la actividad pensante emana de la plenitud y actualidad del entender, equivale a presuponer, o mejor diríamos simplemente a constatar y reconocer, que el entendimiento *dice porque conoce y en cuanto que conoce*, y por ello, orientarse a buscar la actualidad, que hace al entendimiento fecundo para decir, en la posesión del ente en su ser, en la conciencia pensante como originadora del pensamiento concebido»[167]. Se trata del obrar que alcanza una actualidad que, como tal, hace a la persona, en la línea de la acción, más perfecta.

4. Recapitulación

En este capítulo nos hemos concentrado principalmente en la existencia del *verbum mentis* en razón de las objeciones que se ponen a su distinción del acto de conocimiento. Consideramos que no es una visión completa y que podría inducir a errores si no se tuviera en cuenta el tema de la intencionalidad. En efecto, el *verbum mentis*, aunque sea diverso ontológicamente del aspecto conocido de la cosa, intencionalmente *es* ese aspecto. Este punto lo consideraremos en el capítulo próximo. Ahora sintetizamos lo expuesto en el presente.

[167] CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 257.

a) Conclusiones temáticas

La operación intelectiva es *de* un aspecto de una cosa. Ahora bien, la medida de tal acto está dada por la *species* de la cosa tenida como hábito en el intelecto. Sin embargo, la operación requiere un término inmanente que, al mismo tiempo, sea una semejanza de lo conocido. Esta semejanza actual es el *verbum mentis*.

Santo Tomás denomina *verbum* a la palabra proferida, a la palabra imaginada y a la palabra que procede en el interior del acto cognoscitivo. Esta última, el *verbum mentis*, se diferencia de la *species* como el término del acto cognoscitivo de su principio. En cuanto tal, se distingue de la *species* y del mismo acto, pero procede de este último como una *emanatio intelligibilis* que acompaña concomitantemente al mismo acto, sea a la simple aprehensión o al juicio.

Nos parece encontrar la razón de la procesión del *verbum mentis* en el conocer humano a partir de la consideración de que lo conocido y el cognoscente son distintos ontológicamente. El acto de ser de lo conocido *siempre* permanece distinto del acto de conocer del cognoscente. Aún en el conocimiento de sí mismo, no existe una reflexión perfecta que haga del ser y del inteligir humano un único acto. Por lo tanto, dado que la operación de conocer (en cuanto que es inmanente, no transitiva) requiere un término, y como ese término no le es naturalmente dado, es necesario que la dinámica cognoscitiva haga propio algo que de por sí no tiene.

Esta situación surge del acto de entender en cuanto perfección, pero, al mismo tiempo, del hecho de ser la perfección *de una creatura*. En cuanto tal, el hombre no tiene en sí las razones de todas las cosas, sino que necesita hacérselas presente en la intelección. Este 'hacérselas presente' implica que, por un lado, el hombre está entendiendo un aspecto de la realidad y, por otro, que el fruto que nace concomitantemente al entender manifiesta ese aspecto conocido de la cosa al intelecto. El *verbum*, entonces, emerge de y para la perfección del conocer humano.

Además, no basta la *species* para tener en sí la razón de otra cosa como término del acto cognoscitivo. La *species* constituye una capacitación preoperativa y se encuentra en el nivel del hábito. Por esta razón, no es el

término del entender, sino su principio. Dada una cierta capacitación, el intelecto puede ejercer una cierta operación. La *species* da la medida del acto y el acto así específicado requiere un término como lo actualmente entendido. Por eso surge como su fruto concomitante el *verbum*, el cual está íntimamente ligado a la *species*, pero la desborda, en cuanto que hace patente un aspecto de la cosa y en cuanto que el *verbum* se puede articular como concepto o como juicio.

Quizás la situación donde se vuelva más evidente que la *species* no puede ser el término del acto de inteligir sea en el autoconocimiento. En este tipo de cognición no hay una *species* que funja como principio del entender. El hombre no forma una *species* de sí mismo para autoconocerse, sino que le basta conocer otra cosa para que, ejerciendo esa actividad, pueda conocerse, sea 'experiencialmente' o 'científica y universalmente'. En este tipo de conocimiento, sin embargo, se requiere un *verbum* que haga presente a la inteligencia lo que se conoce de sí, ya que ni siquiera en el conocimiento de sí mismo coincide el propio ser con la operación intelectiva.

Al mismo tiempo, el *verbum* es una *intentio* de lo conocido, es lo concebido, considerado o manifestado en el acto de entender. Su 'intencionalidad' o relación que establece con la cosa es el tema que trataremos en el próximo capítulo.

Santo Tomás califica al *verbum* como *quo*, *quod* o *in quo intelligitur*, en distintos textos. Hacia el final de su producción escrita tiende a verlo como *in quo*, descartandando prácticamente el *quo* y dando un estatuto relativo al *quod*. En efecto, si se lo calificara solamente como un *quo*, su distinción de la *species* no sería clara: ambos serían principios formales del conocer. Si se lo califica como un *quod* a la vez que *in quo*, se subraya la unidad y distinción que hay en todo acto intelectivo humano: lo conocido y el cognoscente son ontológicamente diversos (*in quo*), pero intencionalmente llegan a ser uno en la operación (*quod*).

La noción de *verbum mentis*, por otra parte, sirve analógicamente para hablar del *Verbum* divino. En este aspecto, puede rastrearse una evolución en el pensamiento de santo Tomás, que pasa de una doble predicación del *Verbum* en Dios (esencial y personal) a considerar sólo una predicación

propia (personal), dejando la otra en el orden de la metáfora. Esto se debe, fundamentalmente, a una acentuación cada vez más fuerte de que la procesión desde otro es una característica esencial del *verbum mentis*, sin ir en desmedro de las nociones de *conceptus*, *conceptio* o *intentio* que le sirven para hablar de él.

Así pues, se ve que el *verbum*, por una parte, representa la perfección del entender en el orden de la operación y, por otro, la apertura intencional a las cosas conocidas. Además, implica el origen y la finalidad de las palabras proferidas. De allí que una de las dimensiones más importantes del *verbum* sea su ordenación a la manifestación.

b) Respuesta a la Tesis 2

El estatuto ontológico del *verbum mentis* resulta problemático para algunos autores. Si el *verbum* fuera una cosa o una entidad mental *a se*, se pondría entre el intelecto y la cosa conocida. En tal caso, nos encontraríamos con una relación intencional que implicaría el acto del cognoscente, una entidad intermedia (o 'representación' en sentido fuerte) y una cosa. En el acto, lo conocido sería la representación y, secundariamente, la cosa. Si se profundiza una posición como ésta, el resultado es que la relación entre la representación y la cosa se vuelve problemática.

Ahora bien, los autores de la Tesis 2, para evitar esta consecuencia, tienden a reducir el *verbum mentis* al acto del intelecto. Nosotros hemos formulado esta Tesis de la siguiente manera:

> Tesis 2: *el* verbum mentis *se reduce al acto de conocer para evitar todo representacionismo o todo* tertium quid *entre el intelecto y la cosa*.

Esta posición implica que, cuando santo Tomás habla de la procesión del *verbum mentis*, o bien se sirve de una metáfora, o bien está tratando un tema teológico y, por derivación, lo aplica a un tema filosófico.

El análisis de los textos de santo Tomás muestra que su posición respecto del *verbum* humano es fundamentalmente filosófica. Sobre el conocimiento natural que podemos tener de Dios, santo Tomás sostiene que

podríamos saber que Dios intelige, pero no cómo lo hace. Es por la divina Revelación que sabemos que hay un *Verbum* eterno y que es la Segunda Persona de la Trinidad.

Contra la posición de J. P. O'Callaghan, cabe decir que lo que podemos comprender en la reflexión teológica sobre el Verbo divino en cuanto *verbum*, lo que podemos profundizar a partir del dato de la fe, nace de la analogía con el conocimiento humano. Si no hubiera un *verbum* en el conocer humano, no existiría la posibilidad de establecer tal analogía. De aquí se deduce que en el Aquinate la doctrina del *verbum mentis* es plenamente filosófica.

Concedemos que la profundización de la teología trinitaria ha influido en la noción de *verbum mentis* de santo Tomás. Algunos aspectos, como el 'origen de otro', se van reforzando con el tiempo en sus textos. Sin embargo, esto no implica que cuando hablamos de *verbum mentis* nos movamos dentro de la teología. Al contrario, se trata de precisiones filosóficas que sirven, por analogía, para interpretar el dato de la fe.

O' Callaghan también señalaba que el *verbum* sería un *tertium quid* entre el intelecto y la cosa. Estaríamos de acuerdo con él si el *verbum* fuera una entidad mental independiente, es decir, si fuera una 'cosa'. Pero siendo un acto que nace de un acto, es decir, viéndolo en la dimensión operativa, no parece que le quepa la denominación de 'cosa' interpuesta entre el intelecto y lo conocido.

Si analizamos la naturaleza del *verbum* en el conocer humano, se vuelve claro que no se lo puede reducir al acto de entender. En efecto, en el entender se entiende *algo*. Ese *algo* es un aspecto de la cosa conocida que ha informado al intelecto a través de una *species*, pero que se considera actualmente en el *verbum* dicho en el interior de la operación intelectual. Si se quitara el *verbum*, la operación intelectual no tendría un término inmanente ni una referencia explícita a una realidad exterior. La *locutio*, el decir lo conocido, es una dimensión inherente del entender. Si se negara este punto, se perdería uno de los acápites centrales del conocimiento humano, que es el volverse lo otro en cuanto otro.

A. de Muralt insiste también en esta cuestión. La procesión del *verbum*, para este autor, es una metáfora. No coincidimos con él, puesto que

si la procesión implica un origen de otro, y el *verbum*, como hemos visto, surge concomitantemente al acto, la razón de procesión se ve realizada. Es más, es lógico que, estando en el orden de la perfección del obrar, haya un fruto inmanente que manifieste lo conocido.

Tanto J. P. O'Callaghan como A. de Muralt han resultado importantes en nuestro estudio por señalar dos cuestiones centrales: el riesgo que implica la 'cosificación' de la *species* y la importancia de reconocerla como 'forma' del intelecto, así como la ubicación propia del conocer en el orden operativo, no en el entitativo[168]. A sus aportes exegéticos y especulativos debemos varias indicaciones para el desarrollo de nuestra investigación.

Sin embargo, cabe decir que estos autores defienden la unidad noética entre el cognoscente y lo conocido, y subordinan, en cierta manera, la dualidad ontológica. Ambos pretenden un ejercicio de la intelección que ponga en contacto el intelecto y la cosa directamente, sin más mediaciones que la *species* como forma del intelecto. Si esto fuera así, se daría la paradoja de que lo actualmente pensado no pertenecería de algún modo a la interioridad humana. Si es verdad que en el conocer, como hecho de experiencia, la referencia inmediata es *a* la cosa, también es verdad que el cognoscente dice en sí mismo lo conocido, sin que ello vaya en desmedro de la unidad noética alcanzada. El desafío es, justamente, resolver adecuadamente esta peculiar situación del conocer humano. En el próximo capítulo enfrentaremos este problema.

[168] Este último aspecto lo señala A. de Muralt, no tanto J. P. O'Callaghan.

CAPÍTULO V
LA INTENCIONALIDAD DEL *VERBUM MENTIS*

En el capítulo anterior hemos establecido la existencia del *verbum mentis* como término inmanente e intencional de la operación intelectiva, distinguiéndolo del acto cognitivo como lo conocido, formado o manifestado que procede de él. En el presente capítulo, en cambio, profundizaremos su naturaleza y su relación con la cosa conocida. Los dos puntos, en el fondo, son inseparables. Si los hemos separado en el tratamiento, es porque las objeciones que se ponían contra la distinción entre el *verbum* y el acto de entender nos han llevado a esto.

Veíamos que el *verbum*, en cuanto *intentio*, reúne dos características principales. Por una parte, es el modo de ser de lo conocido en el cognoscente. Por otra parte, implica una relación con la cosa conocida en cuanto que surge de ella y a ella se dirige. Esta última característica la denominaremos 'intencionalidad' del *verbum mentis*. El término 'intencionalidad' no pertenece al vocabulario de santo Tomás, pero parece adecuado para designar la relación entre el término inmanente del conocer y la cosa conocida. Nos proponemos ahora desentrañar el tipo de intencionalidad que se da entre el *verbum* y la cosa, especialmente si se puede decir que el *verbum mentis* es una 'representación mental' y, de ser así, en qué sentido.

La Tesis 3 está en esta línea de investigación. Los autores que se reúnen bajo tal tesis sostienen que el *verbum* reviste un lugar propio en el conocimiento humano, distinto de la *species*, tal como hasta este momento hemos mostrado. De hecho, hemos formulado la Tesis 3 de la siguiente manera:

> Tesis 3: *el* verbum *es distinto de la* species *y del acto de conocimiento, y específicamente es o bien representativo de la cosa, o signo formal de ella, o manifestativo de ella.*

Las diferencias entre los autores que hemos reunido en esta tesis se dan en la interpretación que hacen de la intencionalidad del *verbum*.

Encontramos algunos que señalan su condición de 'signo formal' (A. Llano, F. Inciarte, J. Deely) y otros que señalan su aspecto representativo (Y. Floucat, P. Moya). La tercera vertiente de la Tesis 3, sin negar las otras dos, destaca que el pleno cumplimiento del *verbum* es en la comunicación humana (J. J. Sanguineti). Con más detalles, las líneas fundamentales de estas posturas son las siguientes:

- el concepto no es una 'cosa', un *tertium quid* entre el intelecto y la cosa, sino la plenitud de la potencia intelectiva, y es signo formal cuyo ser objetivo consiste en su referencia a la realidad conocida por medio de él (que implica la presencia intencional de lo conocido a la inteligencia), siendo él mismo captado, en el conocer, atemáticamente (A. Llano y F. Inciarte);

- la *species* y el *verbum* se distinguen como el *quo intelligitur* y el *in quo intelligitur*, respectivamente. Esto significa que, mientras que la *species* es el 'estímulo' que la inteligencia recibe por abstracción desde los fantasmas, el *verbum* es el 'objeto' formado por el intelecto que termina el acto cognitivo y funda la relación (de significación formal) por la que el intelecto conoce la cosa extramental en su ser (J. Deely).

- la *species* es quiditativamente un accidente del alma, el cual, en *esse intentionale*, presenta la *intentio* (o *ratio*) abstracta de la cosa conocida al intelecto; sin embargo, el conocimiento acabado se da en el *verbum mentis* (que incluye el concepto y el juicio), donde se conoce el objeto representado en consideración primera, y a través del cual se conoce la cosa extramental (Y. Floucat);

- la *species* es abstraída desde las imágenes y es el principio del conocimiento, mientras que el concepto es 'representación', es decir, es el modo propio en el que lo conocido está en el cognoscente, y remite intencionalmente a la cosa conocida (P. Moya);

- la *species* o, mejor, las *species* constituyen una red de información pre-objetiva que inhiere como hábito en la inteligencia permitiendo las posteriores objetivaciones. El *verbum*, en cambio, implica la objetivación, pero no se reduce a ésta, sino que su expresión más

acabada es la *locutio*, esto es, el pensamiento en cuanto ordenado a la comunicación interpersonal (J. J. Sanguineti).

Para hacer una valoración de estas interpretaciones, nos proponemos, en primer lugar, presentar algunas cuestiones en torno al *verbum mentis* en el conocimiento humano, esto es, su relación con la cosa conocida, su calidad de concepto o juicio y la importancia de la *conversio ad phantasmata*. Después tomaremos cada una de las tres líneas interpretativas (signo formal, representación y comunicación) para analizarlas con más profundidad.

1. ALGUNAS CUESTIONES EN TORNO DEL *VERBUM MENTIS*

La operación intelectual o conocimiento cumplido en el hombre envuelve diversas situaciones. Siendo siempre *de* algo, en primer lugar, se da como simple aprehensión de una naturaleza universalizada. En segundo lugar, se da como un juicio que se manifiesta en una enunciación. Además, el ejercicio del intelecto supone una sinergia de la sensibilidad y la intelectualidad ya que, en definitiva, es el hombre el que entiende a través del intelecto y de los sentidos.

a) Las dos dimensiones de las instancias cognoscitivas

Según el Aquinate, todas las instancias del proceso cognoscitivo tienen dos dimensiones: el hecho de ser *en* algo y de ser *hacia* algo[1]. Estas dos razones se dicen del intelecto como potencia, del intelecto habitual y de

[1] «Responsio. Dicendum quod notitia quatuor modis accipi potest: primo, pro ipsa natura cognoscitiua; secundo, pro potencia cognoscitiua; tertio, pro habitu cognoscitiuo; quarto, pro ipso cognitionis actu. […] Si autem loquamur de noticia tribus aliis modis accepta, sic dupliciter potest considerari. Vel *secundum quod comparatur ad cognoscentem, et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto*, et sic non excedit subiectum, quia nunquam inuenitur inesse alicui nisi menti. Vel *secundum quod comparatur ad cognoscibile, et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit*, illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest […]; et propter hoc noticia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparationem excedit mentem in quantum alia a mente per noticiam cognoscuntur». *Quodl*. VII, q. 1, a. 4, c. El subrayado es nuestro. Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 153 y 159.

la operación. Consecuentemente, se podrían decir de la *species* que constituye el intelecto en hábito y del *verbum mentis* que es el término inmanente de la operación cognitiva.

Si por una parte este par de expresiones señala la inherencia de la potencia, del hábito y de la operación en un cognoscente (*esse in*), por otra parte indica una direccionalidad hacia otra cosa que no son ellos mismos (*esse ad*). En líneas generales, podemos llamar 'intencionalidad' a esa direccionalidad.

Es interesante notar que la relación a las cosas pertenece no sólo al momento operativo patente, sino también a la potencia y al intelecto habitual. La 'intencionalidad', entonces, designa la ordenación constitutiva del intelecto en cuanto potencia, es decir, su ordenación natural a conocer. También designa la referencia continua del intelecto habitual o de las *species* que lo constituyen a la cosa de la cual son semejanzas. Por último designa el hecho de que en la operación intelectual se considera algo de la cosa no como separado de la cosa misma misma, sino íntimamente vuelto hacia ella. La 'intencionalidad' como *esse ad*, entonces, desborda los límites de los fenómenos conscientes. Si nos concentramos sobre su realización en el *verbum mentis* es porque en la operación del intelecto la cosa en cuanto conocida se hace expresamente manifiesta al intelecto y, por lo tanto, la ordenación del intelecto a las cosas alcanza cierta perfección.

Someramente, la intencionalidad del *verbum* es más amplia que la que se podría encontrar en la sensación. Santo Tomás califica al *verbum* (o a las formas inteligibles en general) como *ductivum in plura*, en cuanto que es universal[2]. También lo califica como *ductivum in cognitionem definiti*, en cuanto que, como definición del aspecto conocido de la cosa, se refiere inmediatamente a éste (salvando el hecho de que, considerado en abstracto, lo definido y la definición coinciden en la inmanencia del intelecto)[3].

[2] Cf. *De Ver*. q. 2, a. 9, c.
[3] Cf. *In I Sent*. d. 25, q. 1, a. 1, ad 2m.

b) Concepto formal y concepto objetivo

El problema de la intencionalidad del *verbum mentis* en cuanto fruto de la simple aprehensión ha sido formulado en términos de ‘concepto formal’ y ‘concepto objetivo’. La raíz de esta distinción podría encontrarse en un texto de santo Tomás del *Comentario a las Sentencias*: «La ‘razón’ [*ratio*], en cuanto aquí se toma, es lo que el intelecto aprehende acerca de la significación de algunos nombres, y esto, en aquellos que tienen definición, es la misma definición de la cosa. […] Este nombre “razón” no significa la misma concepción [*conceptionem*], porque se significa por el nombre de la cosa, sino que significa la intención [*intentionem*] de esta concepción, como también el nombre “definición” y otros nombres de segunda imposición. Y a partir de esto es evidente la segunda [cuestión], esto es, en qué modo se dice que la ‘razón’ es en las cosas. No se dice esto como si la misma intención que significa el nombre ‘razón’ fuera en la cosa, o la misma concepción, a la cual conviene tal intención, fuera en la cosa fuera del alma, puesto que es en el alma como en su sujeto, aunque se dice que es en la cosa en cuanto en la cosa fuera del alma hay algo que responde a la concepción del alma, como el significado [responde] al signo»[4].

A partir de estas distinciones, santo Tomás afirma que:

- cuando lo que el intelecto concibe es la semejanza de la cosa que existe fuera del alma, la *conceptio* tiene fundamento en la cosa inmediatamente, en cuanto que la cosa misma por su conformidad al intelecto hace que el intelecto sea verdadero;

[4] «Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit, IV *Metaph*.: “ratio quam significat nomen est definitio”. […] Nec tamen hoc nomen “ratio” significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen “definitio”, et alia nomina secundae impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo». *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c.

- cuando lo que significa el nombre no es semejanza de la cosa que existe fuera del alma, sino que es algo que se sigue del modo de inteligirla ('intenciones segundas', como género y especie, que no son semejanzas de ninguna cosa, o los objetos de abstracción matemática), aunque el fundamento próximo de la *intentio* no sea en la cosa sino en el intelecto, sin embargo el fundamento remoto es la cosa misma;
- cuando lo que se significa por el nombre no tiene fundamento en la cosa ni próximo ni remoto (como la concepción de una quimera), por no ser semejanza de alguna cosa que existe fuera del alma ni tampoco se sigue del modo de inteligir algo de la naturaleza, esta *conceptio* es una mera construcción[5].

Esta situación ha sido interpretada por A. Hayen de la siguiente manera: la *ratio* llega a ser una *intentio intellecta* en el espíritu por la actividad concipiente (*conceptio*) de éste que da como resultado el *verbum mentis*. A esta actividad subjetiva se opone el *conceptus*, que es la realidad objetiva de la cosa, la cual recibe su inteligibilidad actual en el acto segundo del intelecto. Esta distinción, a su parecer, es como la que la escuela tomista ha hecho entre 'concepto formal' y 'concepto objetivo': «La *intentio* es el verbo mental en tanto que concebido por el espíritu, es el concepto considerado según los elementos que le vienen del sujeto, mientras que la *ratio* es el verbo mental considerado según los elementos que le vienen del objeto, el concepto en tanto que idéntico a la cosa. Todo el problema de la objetividad del conocimiento será explicar la identidad real entre el concepto formal y el concepto objetivo, entre lo que viene del espíritu y

[5] Cf. *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c. En este texto, el Aquinate dice que la *conceptio* de una quimera es 'falsa': «Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa». Dado que la falsedad propiamente se da en el juicio, consideramos que quiere decir que es una construcción mental sin correlato real. Cf., sobre este pasaje del Aquinate, GALLUZZO, G.: *Aquinas on Mental Being*, «Quaestio», 10 (2010), pp. 95-97.

permanece en el espíritu (*intentio*) y lo que es en la cosa y es la naturaleza misma de la cosa (*ratio*)»[6].

En pocas palabras, las expresiones 'concepto formal' y 'concepto objetivo' tienden a distinguir el *verbum mentis* en cuanto inmanente al alma (concepto formal) y la cosa extramental en cuanto que inteligida o inteligible (concepto objetivo)[7]. Estas nociones eran comunes en la Escolástica del siglo XVI en general, no solamente dentro de la escuela tomista. El origen de la distinción, sin embargo, es anterior. Estos términos no fueron usados por santo Tomás, y comenzaron a aparecer después de él con diversas variantes entre los distintos autores[8].

Nosotros preferiremos no utilizar esta distinción. Tenemos tres razones para no hacerlo. La primera es lingüística: estas expresiones no se encuentran en los textos de santo Tomás. Pero aún más: ni siquiera se encuentra el vocablo *objectivum* (u *obiectivum*) en cualquier caso posible de sus declinaciones. La búsqueda en el *Index Thomisticus* arroja como resultado que el adverbio *obiective* aparece 17 veces, todas en una obra apócrifa del Aquinate, la *Summa totius Logicae Aristotelis*[9]. Ahora bien, si hiciéramos una exégesis de un texto de santo Tomás a partir de estos vocablos, nos parecería que, en cierta medida, lo forzaríamos un poco.

La segunda razón está inmediatamente relacionada con la anterior, pero es de orden histórico: la idea de 'concepto objetivo' se ha desarrollado a la vez que la noción de *esse objectivum*. Esta última expresión implica, entre otras cosas, reconocer un modo de existencia del objeto en el intelecto en cuanto objeto a conocer, una presencia interior como 'sustituto de la

[6] HAYEN, A.: *L'intentionnel selon Saint Thomas*, pp. 188-189. La solución del autor pasa por la noción de causalidad formal y objetiva que el objeto ejerce sobre el sujeto. Esta noción explicaría cómo el objeto causa la semejanza que asegura la objetividad del conocimiento, o sea, la identidad de la *intentio* y de la *ratio*, del concepto formal y del concepto objetivo: cf. *Ibid*., pp. 213-216.

[7] Cf. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L.: *El concepto en Santo Tomás*, «Anuario Filosófico», 7 (1974), pp. 127-128, donde aparecen una serie de términos equivalentes a 'concepto formal' y 'concepto objetivo' tomados de los textos del Aquinate.

[8] Cf. FORLIVESI, M.: *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo*, pp. 2-7.

[9] El dato lo hemos encontrado en CONTAT, A.: *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, p. 112, n. 113, y lo hemos confrontado con el *Index Thomisticus* incluido en el *Corpus Thomisticum*, llegando al mismo resultado.

cosa', cuya relación con la cosa exterior puede resultar problemática. Esta situación implica una intencionalidad con tres términos: el intelecto, el objeto en cuanto objetivamente representado en la mente y la cosa en su ser natural. Si el uso de la expresión 'concepto objetivo' implicase una distinción entre la cosa en cuanto inteligida y la cosa misma, entonces estaríamos en una situación semejante. Habría una intencionalidad de tres términos: el concepto formal, el concepto objetivo y la cosa, donde el segundo término sería una representación mediadora temáticamente conocida y presuntamente adecuada a la cosa que representa.

No afirmamos que haya sido usado de esta manera en la escuela tomista. Al contrario, consideramos que los autores han intentado evitar esta consecuencia negativa. En efecto, el concepto formal en el tomismo se asimila al *verbum* en cuanto cualidad del intelecto y el concepto objetivo –que se llama 'concepto' sólo por analogía con el concepto formal– se lo toma por la cosa misma, sea inteligida (es decir, relacionada de hecho con el concepto formal) o inteligible (es decir, en cuanto relacionable con el concepto formal)[10].

La última de las razones por las que preferimos no usar esta distinción es porque ésta envuelve a la cosa bajo el nombre de 'concepto'[11]. Nosotros,

---

[10] El estudio de J. L. Fernández Rodríguez es una prueba cabal del uso correcto de estos términos: cf. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L.: *El concepto en Santo Tomás*, pp. 125-190. Al mismo tiempo, es una prueba de la dificultad ínsita en las exégesis de los textos del Aquinate a partir de la dupla 'concepto formal' – 'concepto objetivo': cf., por ejemplo, *Ibid*., pp. 136, 147, 154-155 y 182.

[11] J. Maritain nota (criticándolo) que el escolástico G. Vázquez (1549-1604) distingue el concepto objetivo (u 'objeto') de la cosa; por lo tanto, sería un caso en el que la noción de 'concepto objetivo' implica una intencionalidad de tres términos: el cognoscente, el concepto temáticamente conocido y la cosa representada por el concepto: cf. MARITAIN, J.: *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, en MARITAIN, J.: *Œuvres Complètes*, Tomo III. Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1984, p. 41. El beato A. Rosmini, tratando el problema del concepto objetivo y el concepto formal en F. Suárez, también llama la atención sobre este punto. Si se dijera que la cosa es el concepto objetivo y 'concepto' significa siempre 'prole de la mente', entonces estaríamos delante del inicio del hegelianismo, que hace surgir todas las cosas (reales e ideales) de la mente. Más allá de si su interpretación de la posición de F. Suárez es correcta o no, el punto que señala es interesante: no hay que confundir el concepto con la cosa, y por eso es conveniente no llamar a la cosa 'concepto'. Su propia posición, sin embargo, se podría resumir en dos sentencias: el concepto es la razón común de muchas cosas que es término inmanente de la

en cambio, preferimos ver al *verbum* como el término o perfección del cognoscente (*esse in*) constitutivamente relacionado con la cosa conocida (*esse ad*). Por eso, no usamos la distinción y reservamos el nombre *conceptus* para referirnos al *verbum* en cuanto fruto de la operación intelectual, perfección inmanente del cognoscente, que tiene un respecto a la cosa, de la cual procede su principio de ser o *species*.

Del comentario de A. Hayen a la cita con la que iniciamos este apartado, señalamos que, en efecto, la misma *ratio* se dice en el *verbum* y en la cosa, en cuanto que son uno noéticamente. Distinguimos también sus realizaciones diversas, en el intelecto o en la naturaleza. Nos parece que, con estas distinciones, podemos evitar el uso de las expresiones 'concepto objetivo' y 'concepto formal'.

c) Concepto y juicio

La operación intelectual, inclinada naturalmente a la cosa conocida, reviste dos formas: la simple aprehensión y el juicio. Ambas son llamadas *verbum mentis*. Ambas también se dicen *conceptio*[12].

Las dos operaciones se distinguen de la *species* porque no son el principio del entender sino que son constituidos a través de la operación intelectiva. La operación puede ser de dos tipos: una es la inteligencia de los indivisibles (*indivisibilium intelligentia*), por la que el intelecto forma en sí mismo la definición o el concepto simple (*conceptum alicuius incomplexi*) de una cosa, y otra es el intelecto que compone o divide (*intellectus componentis et dividentis*) o que forma la enunciación. El concepto simple se significa por un término simple, mientras que el concepto complejo o

intelección, mientras que la cosa misma es término de la afirmación. Además, Rosmini distingue el concepto del *verbum* como el 'ver intelectual' de una razón general se distingue del juicio o afirmación: cf. ROSMINI, A.: *Teosofia* (II), en ROSMINI, A.: *Opere*. Tomo XIII. Città Nuova, Roma, 1998, p. 39, n. 5.

[12] Es claro, por lo visto hasta ahora, que el fruto de la simple aprehensión se dice *conceptio*. Con respecto al juicio: «enuntiatio interior conceptio cordis dicitur». *In IV Sent*. d. 38, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1m.

juicio se significa por una oración[13]. Por lo tanto, los dos *verba* se distinguen como dice C. Segura, por el ‘modo’ de trabajar del intelecto[14].

Con respecto a la formación del juicio, cabe decir que, de parte del intelecto, *siempre* hay composición[15]. Al constituir un juicio, el intelecto compara un concepto con otro, es decir, dice *a* es (o no es) *b*, y en esta composición reside la verdad y la falsedad. En cuanto que esta comparación se dice en orden a la cosa conocida, se habla de composición y división: «[Hay] ‘composición’ cuando el intelecto compara un concepto con otro, como aprehendiendo la conjunción o identidad de las cosas, de las cuales son las concepciones. Hay ‘división’, en cambio, cuando así compara un concepto con otro, porque aprehende que las cosas están divididas»[16].

La característica radical del juicio es que en él se da formalmente la verdad. La verdad se define como la adecuación entre el intelecto y la cosa. Componiendo lo que en la cosa está unido y dividiendo lo que está separado, el intelecto se dice verdadero. Es falso, en cambio, en cuanto que compone o divide lo que en la realidad está separado o junto, respectivamente. La razón por la que en la simple aprehensión no hay razón de verdad primariamente es porque «lo mismo no se adecua a sí mismo»[17], sino que, para descubrir una adecuación, es necesario encontrar cierta diversidad. El juicio provee esa diversidad de la cual puede surgir una adecuación en cuanto que une o separa aspectos de la cosa que pueden o no darse en ella, o que se dan de distinto modo[18]. La definición que es fruto de

[13] Cf. *Quodl*. V, q. 5, a. 2, c.
[14] Cf. SEGURA PERAITA, C.: *La formación del juicio en Santo Tomás de Aquino*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 0 (1993), p. 198.
[15] Cf. *In I Peryermeneias* l. 3.
[16] «compositio quidem quando unus intellectus comparat unum conceptum alteri quasi apprehendens coniunctionem aut ydemptitatem rerum quarum sunt conceptiones; diuisio autem quando sic comparat unum conceptum alteri ut apprehendat res esse diuisas». *In I Peryermeneias* l. 3, 69-74. Señalamos dos estudios sobre el juicio en santo Tomás, cf. PÉREZ GUERRERO, J.: *La segunda operación del intelecto según santo Tomás de Aquino*, «Tópicos», 15 (1998), pp. 139-179 y SELLÉS, J. F.: *Conocer y amar*. *Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 1995, pp. 328-360.
[17] «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est». *De Ver*. q. 1, a. 3, c.
[18] Cf. *ST* I, q. 85, a. 5, ad 3m.

la simple aprehensión se dice verdadera o falsa secundariamente, en cuanto que se ordena a un juicio en el que se da o no la verdad. Así, por ejemplo, cuando se predica la definición de algo particular, se dirá verdadera o falsa si se adecua a la cosa (como si se predicara la definición de círculo de un triángulo, donde se diría que es una composición falsa) o si se compone una definición de términos contradictorios (como 'animal insensible')[19].

Dice M. Beuchot que «el juicio es formalmente la sede de la verdad en el sentido de que sólo él versa sobre la esencia y la existencia de las realidades (el concepto versa sobre la esencia únicamente) y sólo en él se capta que se conoce la realidad, *i.e*. en él sabemos que conocemos […]. Dicho con otras palabras, sólo en el juicio –y no en otro acto de la mente– podemos, por reflexión sobre nuestro contenido cognoscitivo de juicio, *saber* que corresponde a la realidad»[20]. La verdad, por lo tanto, implicaría cierta reflexión. Si por una parte el intelecto compone o divide, por otra parte, 'asiente' a esa composición o división como adecuadas a la realidad.

La adecuación que se da en el juicio es la finalidad de todo conocimiento. Lo que buscamos en el conocer es la verdad. Por lo tanto, de alguna manera, la simple aprehensión se ordena al juicio, y, con más razón, al juicio verdadero. Aunque el concepto sea más 'infalible', hay más riqueza cognoscitiva en el juicio, porque la verdad constituye la perfección de la operación intelectiva. Con sus límites y vacilaciones, el punto es que donde hay algo verdadero, allí reposa el intelecto.

Un estudio profundo sobre el juicio y la verdad sería la continuación obvia de nuestro acercamiento a la gnoseología de santo Tomás. No podemos hacerlo en el marco de la presente investigación, porque nos estamos refiriendo, fundamentalmente, al concepto de 'representación' aplicado a la *species* o al *verbum* como fruto de la simple aprehensión. Sin lugar a dudas, sería uno de los mejores modos de continuar este trabajo[21].

---

[19] Cf. *De Ver*. q. 1, a. 3, c.

[20] BEUCHOT, M.: *El realismo cognoscitivo en Santo Tomás de Aquino*, «Diánoia» 37 (1991), p. 51.

[21] Sobre este tema, indicamos tres estudios que tienen posiciones complementarias: SANGUINETI, J. J.: *El conocimiento humano*, pp. 243-338; CONTAT, A.: *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*; FLOUCAT, Y.: *La vérité selon saint Thomas d'Aquin*.

d) La conversio ad phantasmata

Aunque nuestras consideraciones sólo tocan el conocimiento sensible como contexto del conocimiento intelectual, nos parece importante dar cuenta de la complementación que se da entre estos dos niveles de saber. El conocimiento intelectual, en cuanto que es del hombre, comienza y termina en los sentidos. Una vez formados el concepto o el juicio, la vuelta a las imágenes (*conversio ad phantasmata*) es necesaria, y es una manifestación de la unidad sensible-espiritual de la persona humana[22]. La íntima vinculación entre pensamiento y lenguaje también se hace presente aquí, ya que las imágenes sobre las que vuelve el intelecto pueden ser 'esquemas perceptivos' o bien 'imágenes lingüísticas' (visuales o sonoras)[23]. La sinergia entre los dos niveles de conocimiento se podría resumir en las fórmulas: 'sentir entendiendo' y 'entender sintiendo', que, en líneas generales, señalan un único sujeto (el hombre) que entiende y siente por su entendimiento o su sensibilidad. Estas actividades se distinguen[24], pero en el obrar humano en cuanto humano no se pueden separar[25].

Desde el punto de vista del juicio como término del conocimiento teorético, se pueden distinguir tres niveles de reflexión sobre las imágenes, que reflejan, a su vez, los tres niveles en que santo Tomás distingue la racionalidad especulativa: físico, matemático y metafísico[26]. En el

---

Le réalisme de la connaissance. Pierre Téqui, Paris, 2009. Para la analogía de la verdad, cf. RAMÍREZ, S.: *En torno a un famoso texto de santo Tomás sobre la analogía*, «Sapientia», 8 (1953), pp. 166-192.

[22] Cf. *ST* I, q. 89, a. 1, c.

[23] Cf. SANGUINETI, J. J.: *El conocimiento humano*, pp. 106-108.

[24] Así, B. Lonergan distingue distintos pasos en la intelección: el paso de la *quidditas rei materialis* a la *res* (o aplicación de la noción de *ens* a la quidiad conocida), que se da en el concepto, por la que, por ejemplo, se pasa de *humanitas* a *homo*. El segundo paso es una reflexión sobre el fantasma, que permite entender lo singular y material, si bien no propiamente (nosotros diríamos que es inteligido *per accidens*). Por último, por una reflexión sobre todos los datos relevantes, se expresa el juicio existencial a través del cual se conoce la realidad concreta: cf. LONERGAN, B. J. F.: *Verbum*, pp. 200-201.

[25] Cf. GILSON, É.: *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, pp. 186-188, 212 y 223-227 y MOYA, P.: *El conocimiento*, pp. 124-125.

[26] Sobre la racionalidad y la articulación interna de estos tres niveles de conocimiento (y los problemas a ellos asociados), cf. SANGUINETI, J. J.: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. EUNSA, Pamplona, 1977, pp. 129-211 y ACERBI, A.: *Aquinas's*

Comentario al De Trinitate de Boecio, el Aquinate ve que a cada nivel de racionalidad compete un tipo de abstracción y, a su vez, corresponde una diversa *conversio*.

Al nivel físico, corresponde la abstracción 'total', en la que una quididad se universaliza y se puede predicar de muchos, dejando fuera la consideración de la materia individual para considerarla, justamente, universalizada.

Al nivel matemático, corresponde la abstracción 'formal', en la que se distingue un accidente (la cantidad) como forma accidental de una materia (la sustancia cualificada)[27]. La cantidad es ontológicamente anterior a todos los otros accidentes que inhieren en una sustancia. Por esta razón puede ser considerada aparte de los demás accidentes, como pudiéndose realizar en diversas sustancias que conservan las mismas relaciones cuantitativas independientemente de las otras determinaciones accidentales que tengan.

Al nivel metafísico no corresponde una abstracción propiamente dicha, sino una 'separación'. En este nivel, se considera la sustancia sin referencia a la cantidad o a su determinación específica. A diferencia de los otros dos niveles, no se trata de la formación de un 'concepto', sino de un 'juicio', puesto que esta operación no se dirige a la comprensión de una esencia (dimensión en la que se mueve la simple aprehensión), sino del ser. El prescindir de la materia, en este caso, es absoluto, y se considera el modo

Commentary on Boethius's De Trinitate, «The Review of Metaphysics», 66 (2012), pp. 317-338.

[27] «Vnde cum abstractio non possit esse proprie loquendo nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum uniuntur, vel forma et materia, duplex est abstractio: una qua forma abstraitur a materia, alia qua totum abstraitur a partibus. […] Et ita sunt duae abstractiones intellectus […]. Similiter autem cum dicimus formam abstrai a materia, non intelligitur de forma substantiali […]; set intelligitur de forma accidentali, que est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrai non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non preintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore; nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum». *Super Boetium de Trinitate* III, q. 5, a. 3, c.

de ser de la sustancia[28]. Este modo de ser es separado en el intelecto y es separado en la realidad. En esta consideración caben también los principios del ser: o bien los principios que se predican de todo ente (principios 'separables', que son los trascendentales del ser) o bien el principio que es causa del ser de todo ente (Dios)[29].

A cada uno de estos niveles de conocimiento corresponde una diversa vuelta sobre la sensibilidad. En cada caso se presupone un juicio diverso sobre la cosa conocida, a la que se atribuye lo determinativo de cada uno (la naturaleza universalizada, alguna relación cuantitativa o un modo de ser). Por ejemplo: 'esto es una rosa' (nivel físico), 'esto es un triángulo' (nivel matemático), 'esto es una sustancia' (nivel metafísico).

La reflexión que conviene al nivel de conocimiento físico atañe a la imaginación y los sentidos, porque ellos muestran la cosa en su naturaleza, en cuanto que esas naturalezas se realizan en la materia sensible[30].

En el caso del conocimiento matemático, dado que las razones consideradas son abstraídas de la materia sensible pero no de toda materia, no hay nada en los sentidos a lo que se pueda dar la *conversio*, sino que se da, propiamente, sólo en la imaginación (en la matemática moderna, esto se daría sólo en el sentido de signos matemáticos, no de signos geométricos)[31].

---

[28] «Substantia autem, que est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis». *Super Boetium de Trinitate* III, q. 5, a. 3, c.

[29] Cf. *Super Boetium de Trinitate* III, q. 5, a. 4, c. y q. 6, a. 1, c.

[30] «Quandoque enim proprietates et accidentia rei que sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet quod iudicium de rei natura quod facit intellectus conformetur his quae sensus de re demonstrat. Et huiusmodi sunt omnes res naturales, que sunt determinate ad materiam sensibilem. Et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus secundum quod sensus eas demonstrat». *Super Boetium de Trinitate* III, q. 6, a. 2, c.

[31] «Quaedam uero sunt, quorum iudicium non dependet ex his que sensu percipiuntur, quia quamuis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum rationem diffinitiuam sunt a materia sensibili abstracta; iudicium autem de unaquaque re potissime fit secundum eius diffinitiuam rationem. Set quia secundum rationem diffinitiuam non abstraunt a qualibet materia, set solum a sensibili, et remotis sensibilibus conditionibus remanet aliquid ymaginabile, ideo in talibus oportet quod iudicium sumatur secundum id quod ymaginatio demonstrat». *Super Boetium de Trinitate* III, q. 6, a. 2, c.

El conocimiento de orden metafísico excede a los sentidos y a la imaginación, puesto que su objeto no está relacionado *per se* ni con la materia sensible ni con la materia inteligible. De allí que, de por sí, no hay una reflexión sobre las imágenes en este caso[32]. De todas maneras, se puede pensar que, al menos, hay una vuelta sobre el lenguaje, como soporte sensible del conocimiento metafísico e instrumento connatural de la inteligencia. Además, se podría pensar que si la afirmación metafísica se refiere a cosas sensibles, se da cierta conversión a lo sensible, y si se refiere a existentes separables, como Dios, al menos se conocen, según santo Tomás, con cierto orden a lo sensible, por ejemplo, como causa.

A partir de estas consideraciones, podemos ver que, si bien todo nuestro conocimiento tiene origen en los sentidos, no todo conocimiento cumplido termina en ellos. Una cosa es la *conversio ad phantasmata* y otra es dónde termina el juicio: en la física, en la matemática o en los inteligibles puros. Según los diversos niveles de consideración de las cosas conocidas, nuestros conceptos o juicios vuelven sobre los sentidos y las imágenes, sólo sobre las imágenes o permanecen en el intelecto.

2. EL *VERBUM MENTIS* COMO SIGNO FORMAL

Una de las más importantes interpretaciones de la función cognitiva del *verbum mentis* tomista es la que ha dado Juan de Santo Tomás, retomado en la Tesis 3 por J. Deely, A. Llano y F. Inciarte. Esta posición hace del *verbum* un 'signo formal', es decir, un signo natural de la cosa conocida que se da en el intelecto. Diciendo que es 'formal' se lo distingue del signo instrumental. Esta distinción tiende a señalar que el concepto como signo hace presente inmediatamente otra cosa –lo conocido– sin ser él mismo conocido en cuanto signo. El conocimiento que tenemos de él es, según A. Llano y F. Inciarte, 'atemático'. Todo el ser del signo formal es hacer conocer. Por lo tanto, se trata de una interpretación que apunta sobre todo a evitar que se haga del medio de conocimiento una entidad conocida

[32] «Quaedam uero sunt quae excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub ymaginatione, sicut illa quae omnino a materia non dependent, neque secundum esse, neque secundum considerationem; et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad ymaginationem neque ad sensum». *Super Boetium de Trinitate* III, q. 6, a. 2, c.

que, en un segundo momento, haría conocer otra cosa. En este sentido, el concepto como signo formal realiza de un modo supremo la razón de signo: hacer conocer otra cosa distinta de sí, puesto que agrega el hecho de no ser él mismo conocido sino por reflexión.

a) Objeciones contra la teoría del signo formal

En el siglo XX, uno de los principales autores que retomó la teoría del signo formal fue J. Maritain. En sus *Réfexions sur l'intelligence*, este autor recupera y aplica esta interpretación para hablar del concepto[33].

En una recensión a este libro, M.-D. Roland-Gosselin manifestaba su perplejidad delante de las afirmaciones de J. Maritain: «Por reacción contra la teoría, atribuida a Vázquez y a Descartes, del 'concepto objetivo' (donde él ve el germen del idealismo), Maritain tiende manifiestamente a disimular o a reducir (no digo: a suprimir) el rol jugado en el conocimiento intelectual por la semejanza del concepto con la realidad. Y, para alcanzar esto, él usa simultáneamente dos medios: 1) En primer lugar, afirma en términos absolutos (demasiado absolutos a mi arbitrio) la identidad de la esencia considerada bajo su modo de existencia real y de la esencia considerada bajo su modo de ser intencional en el concepto o verbo mental. 2) Después, él ve en el concepto, siguiendo a Juan de Santo Tomás, un puro signo *formal*, es decir, un signo que hace conocer lo que significa sin ser primero él mismo conocido. Hasta donde conozco, ni uno ni el otro de estos principios de solución, en el sentido preciso que los toma Maritain, puede apelar a la autoridad de santo Tomás de Aquino. Pero, en todo caso, me parece imposible quererlos fundir en uno solo. Si, en efecto, el concepto, el verbo mental, es puro signo inconsciente de la esencia que hace conocer, ¿cómo identificarlo con la esencia de la cosa conocida?»[34].

Roland-Gosselin advierte una contradicción en el seno de la doctrina de Maritain: o se habla de una relación de significación, o se habla de una relación de identidad. Las dos cosas simultáneamente son insostenibles, puesto que, si el concepto es la cosa misma en cuanto que inteligible, ¿por

[33] Cf. MARITAIN, J.: *Réflexions sur l'intelligence*, pp. 70-80.
[34] ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: *Métaphysique – Théorie de la connaissance et systèmes généraux*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 14 (1925), pp. 201-202.

qué tendría que ser un signo puro? ¿Acaso debería ser un signo puro de sí mismo, ser signo y, al mismo tiempo, significado?

Para despejar la situación, Roland-Gosselin aclara su propia posición. Según él, cuando santo Tomás dice que la esencia conocida es en el espíritu según su ser intencional, quiere decir que la esencia es en el espíritu según una relación de semejanza. Al parecer de este autor, la relación de semejanza no implica una identidad: ella es a la vez, en el mismo acto, formada y conocida por la inteligencia, para que el objeto, es decir, la esencia, sea conocida simultáneamente en esa relación.

Para decir esto se apoya en algunos textos de santo Tomás. El primero, de las *Quaestiones de Potentia*, señala que lo que es por sí inteligido no es la cosa misma, sino que lo primero y por sí inteligido (*primo et per se intellectum*) es lo que el intelecto en sí mismo concibe de la cosa inteligida[35]. Además, la concepción del intelecto se ordena a la cosa conocida como a su fin y la representa porque es una verdadera semejanza de ella, no porque sea idéntica[36]. La semejanza es la razón, entonces, de la objetividad del verbo mental y de su distinción de la cosa conocida. Por otra parte, el intelecto intelige la cosa formando en sí la intención de esa cosa[37]. Esto quiere decir que la *intentio intellecta* o verbo mental, que es *primo et per se intellectum*, no es idéntico a la cosa, sino una semejanza que implica una ordenación a ella[38].

Por lo tanto, la crítica de M.-D. Roland-Gosselin a la posición de Maritain se articula en dos puntos:

- el *verbum* no es idéntico a la cosa, sino solamente semejante a ella, por lo que es lo conocido por sí mismo en primer lugar;
- y, aún suponiendo que el *verbum* fuera idéntico a la cosa, ser-idéntico a la cosa y ser-signo de la misma son nociones difíciles de conciliar, si no imposibles.

[35] Cf. *De Pot*. q. 9, a. 5, c.
[36] Cf. *De Pot*. q. 8, a. 1, c.
[37] Cf. *CG* I, 53.
[38] Cf. ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: *Métaphysique*, pp. 202-203.

F. A. Blanche, en otra recensión a la misma obra de J. Maritain, retoma la objeción de M.-D. Roland-Gosselin y la desarrolla desde un punto de vista distinto. En primer lugar, F. A. Blanche sostiene que, si la forma intelectual es un signo, no puede ser el objeto de conocimiento. Es decir, las nociones de 'signo' y de 'identidad' se excluyen, tal como lo ve Roland-Gosselin. La expresión de Maritain: «más exactamente, ella [la semejanza] es el objeto mismo como signo»[39] sería, entonces, contradictoria. Otra solución, si el objeto mismo fuera un signo, sería dar a la palabra 'objeto' un sentido doble, como 'objeto' propiamente hablando y como 'signo' en un sentido relativo. Esta interpretación, desde los textos de santo Tomás, a este autor no le parece absolutamente imposible, a condición de sostener que la unidad entre el intelecto y lo inteligido no se da absolutamente, sino 'de algún modo' (*aliquo modo*[40]).

El punto de partida de la reflexión de F. A. Blanche se encuentra en el siguiente texto de las *Quaestiones de Veritate*: «En general [*communiter*], podemos llamar 'signo' a cualquier cosa conocida en la que [*in quo*] se conoce otra, y, según esto, la forma inteligible se puede llamar 'signo de la cosa' que se conoce a través de ella»[41]. F. A. Blanche señala que el *communiter* implica que la forma inteligible (sea *species* o *verbum*, aunque el autor prefiere hablar del *verbum* en cuanto que la discusión gira en torno a él) se puede decir 'signo' en sentido amplio, no en sentido estricto. A la vez, el mismo término *communiter* implica que no se trata de una metáfora. Se trata de una aplicación secundaria de la palabra 'signo', puesto que el signo propiamente dicho es aquel que, una vez conocido, lleva a conocer otra cosa. El concepto, en cambio, sin ser conocido hace conocer otra cosa, la manifiesta. La misma situación se verifica cuando santo Tomás habla del concepto como de un 'instrumento': no dice que sea un instrumento

[39] MARITAIN, J.: *Réflexions sur l'intelligence*, p. 74.

[40] «et hoc ideo quia ex intelligente et intelligibili oportet *aliquo modo* in intelligendo unum fieri». *De Ver*. q. 8, a. 1, c. El subrayado es nuestro. Cf. BLANCHE, F. A.: *J. Maritain. Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, «Bulletin Thomiste», 2 (1925), pp. 362-363.

[41] «Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 4m.

propiamente hablando, pero tampoco lo llama así metafóricamente[42]. Se trata de un sentido amplio de la noción de instrumento, como en el primer caso se trataba de un sentido amplio de la noción de signo.

F. A. Blanche encuentra una confirmación de su posición en el mismo texto en el que santo Tomás dice que la forma inteligible puede ser llamada signo: «Propiamente hablando, sólo se puede llamar 'signo' a algo desde lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como si se discurriera»[43]. Además, en un texto inmediatamente posterior al citado, el Aquinate aclara que la razón fundamental de 'signo' es que sea conocido previamente a la cosa[44].

En el caso del concepto como signo formal, esta especie de discurrir del signo a la cosa significada no existe, puesto que no existe una distinción de actos de conocimiento según un antes y un después. Hay un solo acto en el cual el signo y el significado son alcanzados. Subsiste la mediación porque el acto alcanza a la cosa en y por el *verbum*, pero, al haber suprimido el discurso, se trata de un signo en sentido amplio, no en sentido estricto[45].

Sobre el tema del *primo et per se intellectum*, F. A. Blanche señala que se trata del *verbum* según su realidad de término 'relativo' del conocimiento. El término absoluto es la cosa misma. El *verbum* es sólo 'como' el término del entender[46], el término de la operación en sentido amplio: «El término absoluto es el objeto; el término relativo es el concepto,

[42] «Ad primum ergo dicendum quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo *sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum*, et hoc modo intellectus uerbo intelligit, quia format uerbum ad hoc quod intelligat rem». *Quodl*. V, q. 5, a. 2, ad 1m. El subrayado es nuestro. Cf. BLANCHE, F. A.: *J. Maritain*, p. 363, n. 2.

[43] «Ad quartum dicendum quod signum, proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo».*De Ver*. q. 9, a. 4, ad 4m.

[44] «de ratione signi proprie accepti non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 5m.

[45] Cf. BLANCHE, F. A.: *J. Maritain*, p. 364.

[46] «Haec autem intentio intellecta, *cum sit quasi terminus intelligibilis operationis*, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo». *CG* I, 53. El subrayado es nuestro. Cf. también *CG* IV, 11.

como representando el objeto»[47]. De este modo, Blanche introduce la noción de representación como esencial a la relación entre el concepto y la cosa.

Así se explica el *aliquo modo unum*, es decir, la unidad del cognoscente y lo conocido, puesto que la misma naturaleza existe en la cosa y en el *verbum*, pero de distinta manera. Una cosa sólo puede ser conocida siendo inteligible en acto, lo cual no se da en la naturaleza. En el *verbum*, en cambio, a través de la *species* abstracta, se da esta actualidad como término del entender, y por eso es necesario que el intelecto forme el *verbum* como lo primero y por sí inteligido que sirve como de instrumento o signo en el conocimiento de la cosa.

El aspecto de la cosa que se conoce es el representado en el *verbum*. F. A. Blanche señala que la relación que media entre el concepto y el aspecto de la cosa conocida es la semejanza según la representación. En ella se da la comunidad entre la cosa y el concepto en el aspecto conocido, según que hay una unidad de semejanza y una diversidad en el modo de existir[48].

Por lo tanto, para F. A. Blanche, la noción de signo formal se puede aceptar si se aclara que:

- el *verbum* se dice 'signo' en sentido amplio, no en sentido estricto, como también se dice 'instrumento' o 'término de la operación' en sentido amplio, no estricto;
- el *verbum* es formado para hacer actualmente inteligible (como término de la operación) la cosa conocida;
- y el *verbum* guarda una relación de semejanza con la cosa, una conveniencia según la representación con ella, por la que hay *aliquo modo* unidad entre el cognoscente y lo conocido.

---

[47] BLANCHE, F. A.: *J. Maritain*, p. 364.

[48] «in omni enim cognitione quae est per similitudinem modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad id cuius est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam, non secundum esse naturale». *De Ver*. q. 8, a. 1, c. Cf. BLANCHE, F. A.: *J. Maritain*, pp. 364-366.

b) La respuesta de J. Maritain

Las dos objeciones que acabamos de exponer impulsaron a J. Maritain a considerar un anexo particular (el *Annexe* I) en su obra *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* donde pudiera tratar con más detenimiento la cuestión del concepto como signo formal. Señalamos que la respuesta es sobre todo a la posición de M.-D. Roland-Gosselin. Con respecto a la posición de F. A. Blanche, Maritain tiende a tomar los pasajes de su recensión que le resultan útiles para explicar su propia postura.

El punto central de la posición de Maritain en este texto es que el *verbum* no es jamás conocido como un término *quod* del conocimiento, es decir, no es jamás conocido como 'objeto'. La afirmación de que el concepto es lo conocido, a su entender, fue una de las deformaciones escolásticas que llevaron a la formulación de la teoría cartesiana de las ideas y, por consiguiente, al idealismo moderno[49].

Una vez establecido este punto (que envuelve una velada crítica a la posición de M.-D. Roland-Gosselin), el autor pasa a estudiar la relación de signo y la relación de identidad aplicadas al concepto. En primer lugar, recoge la conclusión de F. A. Blanche: la noción de signo no se aplica metafóricamente al concepto. No abunda sobre el otro hecho que señala Blanche, es decir, que se aplique en sentido amplio o en sentido estricto. En realidad, el tema importante es, justamente, que se puede decir que el concepto es signo: «Si las palabras *signum formale* y *signum instrumentale* no se encuentran literalmente en santo Tomás, la distinción que expresan es manifiestamente inherente a su doctrina; distinguiendo el *signum formale* y el *signum instrumentale*, los comentaristas no han hecho sino explicitar lo más esencial que hay en su noética»[50]. Asimismo, Maritain nota que, para Juan de Santo Tomás, no es una conclusión absoluta que el Aquinate pensara el concepto como un signo propiamente dicho, sino, solamente, la más probable[51].

---

[49] Cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, pp. 955-956.
[50] *Ibid*., pp. 958-959.
[51] «Dico ergo primo: In sententia S. Thomae probabilius est signum formale esse vere et proprie signum, atque adeo univoce cum instrumentali, licet in modo significandi valde differant». JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica*, II, q. XXII, a. 1.

En segundo lugar, hace un elenco de textos donde se ve que la relación de signo se puede aplicar al concepto, al menos en sentido amplio. Vale la pena detenerse en estos pasajes.

Los textos de las *Quaestiones de Veritate* son los siguientes:

- «Propiamente hablando, sólo se puede llamar 'signo' a algo desde lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como si se discurriera»[52].
- «En general [*communiter*], podemos llamar 'signo' a cualquier cosa conocida en la que [*in quo*] se conoce otra, y, según esto, la forma inteligible se puede llamar 'signo de la cosa' que se conoce a través de ella. Y así los ángeles conocen las cosas a través de signos, y así un ángel habla a otro a través de un signo, esto es, a través de una especie, en cuyo acto su intelecto se pone en orden a otro perfectamente»[53].
- «El verbo interior tiene antes razón de significación y manifestación que el verbo exterior, porque el verbo exterior se instituye para significar solamente a través del verbo interior»[54].

Estos tres textos que hemos transcripto resultan fundamentales para la teoría del signo formal porque el primero expone la razón general de signo y los otros dos la aplican al *verbum mentis*.

Un cuarto texto proviene del *Comentario a las Sentencias*:

---

[52] «Ad quartum dicendum quod signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 4m.

[53] «Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur, et sic angeli cognoscunt res per signa, et sic unus angelus per signum alii loquitur, scilicet per speciem in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 4m.

[54] «verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum». *De Ver*. q. 4, a. 1, ad 7m. Aclaramos que, en el contexto, *verbum interius* no es la voz en la imaginación, sino el *verbum mentis*.

- «En la cosa fuera del alma hay algo que responde a la concepción del alma, como el significado [responde] al signo»[55].

Este texto, a diferencia de los de las *Quaestiones de Veritate*, no permite concluir que el *verbum mentis* sea un signo, sino que la relación que tiene con la cosa es semejante a la que tiene el signo con el significado: en ambos caso hay un respecto que responde a su contenido cognoscitivo.

Por último, J. Maritain señala un texto de las *Quaestiones de Quolibet* IV. Si bien solamente lo indica sin transcribirlo, nosotros lo citamos aquí:

- «La unidad o la diversidad de voz significativa (compleja o no) depende de la unidad o diversidad de la voz o del intelecto, de los cuales una (la voz) es sólo signo y no significado; el intelecto, en cambio, es signo y significado, como también la cosa»[56].

Otra vez nos encontramos con un texto que no es concluyente, puesto que aquí se toma el intelecto por comparación a la cosa, la cual se puede decir 'signo' o 'significado' bajo distintos aspectos, como el intelecto (nótese que no se habla de 'lo inteligido'), que puede ser signo o significado según el modo en que se hable de él. El problema fundamental de este texto en el tema que nos ocupa es que Maritain alude a él en razón de que Juan de Santo Tomás lo cita, pero el texto de la cita es diverso: donde dice «el *intelecto*, en cambio, es signo y significado», Juan de Santo Tomás lee «el *concepto*, en cambio, es signo y signado»[57]. Por esta razón le sirve para probar que llamar 'signo' al concepto no es ajeno a la mente del Aquinate. Hacemos notar que la Edición Leonina de las *Quaestiones de Quolibet* no

[55] «Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo». *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c.

[56] «Dependet igitur unitas uel diuersitas vocis significatiuae, siue complexe siue incomplexe, ex unitate uel diversitate uocis aut intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non significatum tantum; intellectus autem signum et significatum, sicut res». *Quodl*. IV, q. 9, a. 2, c.

[57] «conceptus autem est signum et signatum, sicut et res». JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica*, II, q. XXII, a. 1.

considera como una lección posible el término *conceptus* en lugar del vocablo *intellectus* en el pasaje citado, es más, ni siquiera la menciona[58].

De todas maneras, los primeros tres textos resultan fundamentales para poder decir que el *verbum mentis* puede interpretarse pacíficamente como 'signo'. El segundo punto que se debe tener en cuenta para que se realice la noción de 'signo formal' es que no sea conocido antes de conocer la cosa misma, o que todo su ser-conocido sea darla a conocer. Para esto, Maritain remite a algunos textos en los que santo Tomás dice que no es lo mismo inteligir la cosa que inteligir el *verbum*. Por ejemplo, cuando dice: «Lo que se intelige en primer lugar es la cosa, de la que la *species intelligibilis* es una semejanza»[59]. O también: «Una cosa es inteligir la cosa y otra es inteligir la misma *intentio intellecta*, lo cual el intelecto hace cuando se vuelve sobre su operación»[60].

Para concluir con la razón de 'signo' aplicada al concepto, J. Maritain dice que, dado que el concepto es 'signo' y es un medio *quo* (no *quod*) del conocer, la expresión que mejor precisa su naturaleza es decir que es un medio *in quo*, que funde las dos dimensiones en una sola, que coincide con la del signo formal[61].

En cuanto a la relación de identidad (el otro punto discutido por Roland-Gosselin), Maritain expone algunos textos en los que santo Tomás dice que la *species* es la semejanza de la cosa conocida y, en cierto modo, su misma *species*, quididad o naturaleza: «La *species intelligibilis* es una semejanza de la esencia de la cosa, y es, en cierto modo [*quodammodo*], la

[58] Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO: *Opera Omnia*. Tomo XXV/2. Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Roma – Paris, 1996, pp. 337-339.

[59] «Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem que intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo». *ST* I, q. 85, a. 2, c.

[60] «Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis». *CG* IV, 11.

[61] Cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, p. 963.

misma quididad y naturaleza de la cosa según el ser inteligible, no según el ser natural, como es en las cosas»[62].

El adverbio *quodammodo* se refiere, según Maritain, a la diferencia de estado o de ser. Se trata de la misma especie en *esse naturale* en la cosa, en *esse intelligibile* en el intelecto. En el primer estado especifica a la cosa en su existencia, en el segundo, en cambio, es en el espíritu en cuanto a su dar a entender. Esto se aplica también para el *verbum* como semejanza, puesto que «lo que es verdadero de la semejanza *qua*, al principio de la intelección, es también verdadero de la semejanza *in qua*, al término de la misma»[63]. Esto se ve con claridad en el siguiente texto de santo Tomás: «En nosotros, [la naturaleza] que se intelige no deja de ser la propia naturaleza en la cosa, de donde que el *verbum* de nuestro intelecto tiene de la misma cosa inteligida el contener inteligiblemente la misma naturaleza»[64].

La distinción entre el *esse in* y el *esse ad* del *verbum* es el instrumento que permite a Maritain responder a la aparente contradicción que encontraba Roland-Gosselin entre las expresiones 'ser semejante a' y 'ser idéntico a'. Maritain aclara que, según su *esse in*, como accidente del alma, el *verbum* y la cosa son dos. En cambio, según su *esse ad*, o *esse intentionale*, que corresponde al *verbum* en cuanto constituido por la *species*, es la naturaleza misma de la cosa conocida, porque es una pura similitud esencialmente relativa a esta naturaleza y por la que el cognoscente se vuelve intencionalmente en acto segundo algo distinto de sí mismo. Y hace notar la noción tomista de conocimiento: *cognoscens intentionaliter fit (vel est) aliud a se*[65]. Por lo tanto, el *verbum* es formalmente idéntico a la cosa, y esto nace del hecho de que es una semejanza intencional.

Respondiendo no ya a una objeción de Roland-Gosselin, sino a la postura de este autor con respecto al concepto, Maritain afirma que el

---

[62] «unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei et est quodam modo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus». *Quodl*. VIII, q. 2, a. 2, c.

[63] MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, p. 964.

[64] «nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat». *CG* IV, 14.

[65] Cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, p. 965.

verbum se puede distinguir en cuanto medio y en cuanto producido. En cuanto medio *quo*, es un mediador puro, pues es el aspecto conocido de la cosa según su constitutivo inteligible. Aquí conviene marcar la diferencia con la *species*. Mientras que esta última es el principio del conocer, el germen fecundante, el *verbum* es el término que procede de esa fecundación. Por eso se prefiere el uso de la expresión *in quo*, que distingue el principio por el cual se hace la intelección de su término o su consumación, 'en la que' se envuelve, al mismo tiempo, el concepto significante y el objeto significado. Que sea término, entonces, no implica que la intelección en cuanto tal termine en él, ya que lo inteligido es la cosa misma[66].

Pero también se puede decir que el *verbum* es el *quod* de la intelección en cuanto producido. En este sentido, Maritain está de acuerdo con Blanche, ya que las precisiones que este autor da sobre el concepto (ser *quod* sin ser conocido porque es meramente un representante del objeto) son acordes a su posición: el *verbum* es *quod* como producido, *in quo* como conocido. La intelección del concepto es como signo, es decir, como 'conocido antes' [*praecognitum*], pero no temporalmente, sino según el orden de la naturaleza. Además, el *verbum* también es preconocido *formaliter* en cuanto forma actualizante del conocimiento, no *denominative*, en cuanto objeto alcanzado en el acto de intelección. El *verbum* se vuelve, en cambio, un verdadero objeto de intelección en el conocimiento por reflexión[67]. Los textos de santo Tomás donde se dice que el *verbum* es *quod primo et per se intellectum* deben interpretarse como refiriéndose al 'concepto mental' en cuanto que producido o preconocido *formaliter*.

c) El intercambio epistolar posterior

Después de la publicación de *Les Degrés du Savoir*, M.-D. Roland-Gosselin escribe una carta donde vuelve a proponer ciertas objeciones a la postura de J. Maritain. En primer término, aparece el tema de la intelección *formaliter* y de la intelección *denominative*, como una confirmación de que el *verbum* 'en cierta manera' es conocido en el acto de intelección como

[66] Cf. *Ibid*., pp. 967-968 y p. 968, n. 18.
[67] Cf. *Ibid*., pp. 968-969 y p. 968, n. 19.

término inmanente. Pero Roland-Gosselin ve que Maritain no acepta todavía que el concepto es término *quod* del conocer, no sólo como producido o inteligido *formaliter*. Si el *verbum* es un medio *in quo*, ¿cómo podría conocerse un objeto contenido 'en' un *verbum* (o continente) no conocido?[68]

Además, el autor cree ver que Maritain limita el pensamiento de santo Tomás. Si se dice que el ser del *verbum* o de la *intentio intellecta* consiste en el mismo ser inteligido[69], esto equivale gramaticalmente a decir que 'el *verbum* no tiene ser a no ser que sea inteligido'[70]. Decir que 'el mismo ser inteligido' (*ipsum intelligi*) o el *quod intelligitur* sólo significa formalmente la producción del *verbum* y no la intelección es, a su entender, forzar la distinción entre el 'decir' y el 'inteligir'.

Roland-Gosselin retoma también una de las objeciones que hiciera en la recensión del *Réflexions sur l'intelligence* de Maritain: hay cierta contradicción entre decir que el *verbum* es idéntico a la cosa y, a la vez, es signo. Según él, la respuesta de Maritain (hay identidad en cuanto al contenido inteligible, hay diversidad en cuanto al modo de ser) no es suficiente: la diferencia que hay entre el signo y el significado no debería ser tomada solamente según el modo de existencia, sino según su función misma y según su acto de significar como tal. Entonces, la diferencia que implica la relación de significación está en el nivel noético, no en el nivel ontológico. Según Maritain, en cuanto al costitutivo inteligible habría identidad entre la cosa y el concepto; luego, concluye Roland-Gosselin, no hay diferencia ni relación de significación. Por esta razón, este autor vuelve a proponer la palabra 'semejanza' –y no 'identidad'– para entender la relación entre el concepto y la cosa. El término 'semejanza', según él,

---

[68] Cf. ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: *Lettre du R. P. Roland-Gosselin à M. Jacques Maritain*, «Notes et Communications du Bulletin Thomiste», 1 (1931-1933), pp. 184*-185*.

[69] «Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere». *CG* IV, 11.

[70] «Conceptus, intentio, non habet esse *nisi intelligatur*; conceptus, ex eo ipso quod est, *intelligitur* ; conceptus est aliquid *quod* intelligitur, si jam actualiter est in intellectu». Estas expresiones no pertenecen al Aquinate pero, al parecer de Roland-Gosselin, expresan la misma idea que *CG* IV, 11: cf. ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: *Lettre du R. P. Roland-Gosselin*, p. 185*.

expresa la unidad en la diversidad, dejando entender que sería más adecuada para aplicar al concepto la noción de 'signo'[71].

Como prueba de lo que sostiene, apela a la autoridad de Juan de Santo Tomás. Así, cita dos textos en los que la relación de significación se sostiene sobre la distinción entre representante y representado, no entre dos modos de ser. El punto central de los textos citados es el siguiente: «En el ser intencional o representativo se dice que [el signo formal] hace uno con el objeto, no sólo como aquellas cosas que convienen en una razón común, sino antes bien porque totalmente contiene lo mismo numéricamente, que es en otro y lo representa. Pero esto mismo supone que sean distintos el representante y lo representado, así como nunca lo mismo se representa a sí mismo: en efecto, *esta identidad anula la razón de signo*»[72].

La respuesta de J. Maritain es breve. Se focaliza en tres puntos principales. El primero es una advertencia sobre la noción de semejanza. Si uno no nota que el concepto es de tal manera semejante a la cosa que es, en cierto modo (o sea, intencionalmente), el objeto mismo que hace conocer, no se estaría eficazmente prevenido contra los errores de la teoría del conocimiento cartesiana[73].

El segundo punto, que para Maritain es el punto central, es que en el conocimiento directo, el *verbum* no es jamás conocido como *ut quod*, no es *res cognita*. En este sentido, a las equivalencias gramaticales propuestas por M.-D. Roland-Gosselin donde se señalaba que el *verbum* es conocido porque su ser es ser-inteligido, Maritain opone su posición: se puede decir

[71] Cf. *Ibid*., p. 186*.
[72] «Quod vero additur signum formale non ponere in numero cum ipsa re signata, ut reddatur cognita, respondetur non ponere in numero quasi duae res cognitae et repraesentatae, verum est; quasi unum repraesentans et alterum repraesentatum, negatur; et sic sufficit, ut sit signum et signatum, licet in esse intentionali seu repraesentativo dicatur facere unum cum obiecto, non solum sicut ea, quae conveniunt in una ratione communi, sed potius quia totaliter continet idem numero, quod est in alio, et repraesentat illud. Sed hoc ipsum supponit, quod distincta sint repraesentans et repraesentatum, ita ut numquam idem seipsum repraesentet; *haec enim identitas evacuat rationem signi*». JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica*, II, q. XXII, a. 1. El subrayado es nuestro.
[73] Cf. MARITAIN, J.: *Réponse de M. Maritain*, «Notes et Communications du Bulletin Thomiste», 1 (1931-1933), p. 188*.

que el ser del *verbum* es su ser-inteligido en cuanto producido o también en cuanto inteligido *formaliter*, no *denominative*[74].

Por último, Maritain señala que la cita de Juan de Santo Tomás que trae la carta de Roland-Gosselin se encuadra temáticamente en el problema de si el Verbo divino se puede decir 'signo' de la Esencia divina, y la respuesta es negativa por la absoluta identidad en el ser que se da en Dios. Esta identidad no es igual a la identidad que hay entre el signo formal y la cosa, ya que en este caso no hay unidad en el ser[75].

d) Evaluación de esta discusión

El intercambio de opiniones entre los tres autores citados tiene diversos puntos de análisis, que nosotros sintentizaremos en cuatro cuestiones diversas: (I) la relación entre 'identidad' y 'semejanza'; (II) el significado del *primo et per se intellectum*; (III) el significado de la expresión 'el concepto es signo en sentido amplio'; y (IV) la alusión a la representación que han hecho los autores. Este último punto lo trataremos en la próxima sección.

(I): Roland-Gosselin llama la atención sobre el hecho de que 'ser idéntico' y 'ser signo' son nociones contradictorias. Según él, si el concepto puede ser llamado signo es porque es semejante a la cosa, no idéntico. Maritain, en cambio, insiste sobre la identidad formal que surge, a su entender, de la semejanza intencional.

Conviene recordar las distinciones que santo Tomás hace entre identidad y semejanza: «Lo 'idéntico' es uno en la sustancia, lo 'igual' es uno en la cantidad, lo 'semejante' es uno en la cualidad»[76].

La semejanza intencional implica el 'uno en la cualidad' (*unum in qualitate*). Ahora bien, pueden ser considerados como 'cualidades' la

[74] Cf. *Ibid*., pp. 189*-190*.
[75] Cf. *Ibid*., p. 190*.
[76] «Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas etc., ita et partes unius sunt idem, aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate». *In IV Metaph*. l. 2, 561; cf. también *In III Sent*. d. 5, q. 1, a. 1, qc. 1, c.

diferencia sustancial o un modo accidental de la sustancia, en cuanto que ambos determinan a la sustancia según cierta medida[77]. La semejanza intencional, entonces, implica realizar la misma cualidad según un diverso modo de ser: ser natural para las cosas en sí mismas, ser intencional (o inteligible) para las semejanzas en el intelecto.

Desde el punto de vista de la inteligibilidad, se puede decir que la semejanza intencional y el aspecto conocido de la cosa son idénticos, porque son uno y el mismo contenido que se realiza diversamente en la cosa o en el intelecto. De allí que Maritain lleve la razón en su razonamiento. Sin embargo, Roland-Gosselin también tiene razón en cuanto que ve la semejanza como una 'unidad en la diversidad', como un principio de comunidad entre lo conocido y el cognoscente, que nunca deja de ser 'otro' que lo conocido. Otra vez nos encontramos con la distinción que nos ha acompañado en todo este trabajo: en el conocimiento se da cierta unidad noética y cierta dualidad ontológica. En este caso, Roland-Gosselin insiste sobre la dualidad ontológica, mientras que Maritain mantiene un equilibrio más logrado entre ambas.

(II): El punto en el que se manifiesta especialmente esta contradicción entre los dos puntos de vista es en cuanto al *primo et per se intellectum*. Roland-Gosselin señala que Maritain interpreta esta expresión, perteneciente a las *Quaestiones de Potentia*[78], de un modo restrictivo, reduciendo el 'ser inteligido' del *verbum* a su 'ser producido', o bien a ser inteligido *formaliter*, no *denominative*. En cambio, él propone que el concepto sea temáticamente conocido y, a través de él, se llegue a la cosa, puesto que es una semejanza suya. La idea que acentúa Maritain es que el concepto no es jamás un *quod* del inteligir, un objeto conocido, y por eso usa la expresión 'ser inteligido *formaliter*', que equivale a 'ser la forma actualizante del conocer'. La expresión es problemática, puesto que el principio formal del conocer es la *species*, no el *verbum*, como el mismo Maritain señala[79]. ¿Qué significa, entonces, 'ser inteligido *formaliter*'?

[77] Cf., más arriba, capítulo 3, apartado 2.a).
[78] Cf. *De Pot*. q. 9, a. 5, c.
[79] «Ad primum ergo dicendum quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo *formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu*; alio modo sicut instrumento

A nuestro entender, Maritain lo que quiere evitar nuevamente es que se haga del *verbum* una cosa inteligida. Por lo tanto, 'lo inteligido' se predica siempre de la cosa inteligida *ut res*. Si, en cambio, se considera el aspecto conocido de la cosa y el *verbum* en cuanto semejanza intencional de ese aspecto, se puede decir que *formaliter*, esto es, como contenido inteligible, ambos son inteligidos, porque son la misma esencia que se distingue con distinción virtual o de razón[80]. Para aclarar esto vale la autoridad de Juan de Santo Tomás: «Para salvar la propiedad de signo [del *verbum*], basta salvar que sea preconocido, lo cual se encuentra en el signo formal, no porque sea preconocido como objeto, sino como razón [*ratio*] y forma (por la que el objeto se vuelve conocido dentro de la potencia) y así es preconocido formalmente [*formaliter*], no denominativamente [*denominative*] ni como cosa conocida»[81].

Se trata, entonces, de dos tipos de consideración del *verbum*: en sí mismo o en cuanto semejanza de la cosa conocida. En sí mismo es inteligido sólo por reflexión sobre el propio conocer, o sea, cuando se hace de él una cosa conocida. En cuanto semejanza, es inteligido formalmente en la intelección directa, lo cual quiere decir que se lo ve según el contenido inteligible de la cosa inteligida que en él se manifiesta; pero lo conocido propiamente hablando no es el *verbum*, sino la cosa. Por esta razón, en cuanto preconocido *formaliter*, se le podría aplicar la noción de 'signo'.

(III): La aplicación de la noción de 'signo' al *verbum* es, sin embargo, un tema a considerar con más detenimiento. Según F. A. Blanche, se le aplica en un sentido amplio, no metafóricamente, y J. Maritain está de acuerdo. La pregunta que puede surgir es si se trata de una aplicación analógica o si, en cambio, el signo formal y el signo instrumental son dos especies de un mismo género. Juan de Santo Tomás considera que la

quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus uerbo intelligit, quia format uerbum ad hoc quod intelligat rem». *Quodl*. V, q. 5, a. 2, ad 1m. El subrayado es nuestro.

[80] Cf. MARITAIN, J.: *Les degrés du savoir*, pp. 965-966.

[81] «Ex quo fit, quod ad salvandam proprietatem signi, sufficit salvare, quod sit praecognitum, quod in signo formali reperitur, non quia sit praecognitum ut obiectum, sed ut ratio et forma, qua obiectum redditur cognitum intra potentia, et sic est praecognitum formaliter, non denominative et ut res cognita». JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica*, II, q. XXII, a. 1.

respuesta más probable según el pensamiento del Aquinate es que sean dos especies del mismo género.

Para analizar la cuestión, es menester volver sobre los textos fundamentales que tratan al concepto como signo. El primero de ellos, que pertenece al *Comentario a las Sentencias*, dice así: «En la cosa fuera del alma hay algo que responde a la concepción del alma, como el significado [responde] al signo»[82]. Este texto establece, en realidad, una analogía: la concepción del alma es a la cosa como el signo es al significado. La unidad relativa de los dos pares de miembros es que algo responde a algo, es decir, que hay una referencia.

De las *Quaestiones de Veritate* tomamos dos lugares fundamentales. Uno de ellos reúne dos de los textos que Maritain citaba: «Propiamente [*proprie*] hablando, sólo se puede llamar 'signo' a algo desde lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como si se discurriera; según esto, no hay signo en los ángeles, puesto que su ciencia no es discursiva. A causa de esto también en nosotros los signos son sensibles, porque nuestro conocimiento (que es discursivo) nace de las cosas sensibles. Pero en general [*communiter*], podemos llamar 'signo' a cualquier cosa conocida en la que se conoce otra, y, según esto, la forma inteligible se puede llamar 'signo de la cosa' que se conoce a través de ella. Y así los ángeles conocen las cosas a través de signos, y así un ángel habla a otro a través de un signo, esto es, a través de una especie, en cuyo acto su intelecto perfectamente se pone en orden a otro»[83].

---

[82] «Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum *in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo*». *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c. El subrayado es nuestro.

[83] «Ad quartum dicendum quod signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo, et secundum hoc signum in angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedenti quaestione est habitum; et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur, et sic angeli cognoscunt res per signa, et sic unus Angelus per signum

En este texto, santo Tomás responde a una objeción sobre la lengua de los ángeles. Allí se argumentaba que, dado que al hablar nos servimos de signos que por definición son 'sensibles' y los ángeles no reciben la ciencia de las cosas sensibles, entonces no reciben ningún conocimiento por medio de signos ni tampoco por medio de palabras[84]. En el cuerpo del artículo, el Aquinate responde que hablar, en los ángeles, significa manifestarse sus conceptos. En este sentido, distingue tres estados de la forma inteligible en el intelecto: en hábito, en acto o en orden a la manifestación a otro. Cuando sucede esto último, el otro ángel percibe esta forma, y así se dice que un ángel habla a otro. En el hombre, en cambio, este hablar supone la mediación de los signos sensibles porque el intelecto obra a partir de las cosas sensibles[85].

Los lugares paralelos en la obra de santo Tomás tratan el tema de una manera semejante. Así, en el *Comentario a las Sentencias* dice que la coordinación de las *species* que hay en el intelecto angélico en orden a la manifestación del concepto de la mente a otro ángel las vuelve signos de ese concepto y esta expresión se llama 'hablar' (*locutio*)[86]. La razón de signo, entonces, viene del hecho de que la *species* se ordena a manifestar el concepto interior de un ángel.

En el *Comentario a la primera carta a los corintios*, el tema aparece nuevamente. Allí, el Aquinate sostiene que para un ángel hay algo naturalmente conocido en otro, y algo que permanece oculto. Cuando lo que es naturalmente conocido se propone para manifestar lo oculto, se lo

alii loquitur, scilicet per speciem in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 4m.

[84] Cf. *De Ver*. q. 9, a. 4, arg. 4m.

[85] Cf. *De Ver*. q. 9, a. 4, c.

[86] «Similiter in angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quae unus angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum». *In II Sent*. d. 11, q. 2, a. 3, c.

considera 'signo' de esto último. Esta manifestación se dice 'hablar' (*locutio*) metafóricamente, por semejanza al hablar humano[87].

En la *Summa Theologiae* se retoma la misma idea: el *verbum* ordenado a la manifestación a otro se dice metafóricamente 'hablar'. En esta respuesta, santo Tomás no considera ni menciona la noción de 'signo'. Sí lo hace en una de las objeciones, donde se plantea que, dado que el hablar implica usar alguna especie de signo sensible, y los ángeles son inmateriales, entonces no pueden tener ninguna lengua. Su respuesta es que nuestro hablar interior está impedido por el cuerpo, y por eso nos servimos de signos. La noción de *locutio* implica que ésta pueda ser para sí u ordenada a manifestar algo a otro. En el caso del ángel, esta ordenación hecha por la voluntad se llama 'hablar' porque manifiesta su concepto interior a otro[88].

En todos los casos que hemos estudiado, santo Tomás conserva una estructura común, esto es, la forma inteligible tiene tres estados en el intelecto: como hábito, como acto (que incluye la manifestación a sí mismo) o como ordenada a la manifestación a otro. En los últimos dos casos se da un pasaje bajo el imperio de la voluntad.

La diferencia entre los textos citados es la aplicación de la noción de 'signo' a la forma inteligible. Fuera del texto de las *Quaestiones de Veritate*, en los otros textos se dice que o bien la ordenación a manifestar el concepto

[87] «Quae in notitiam alterius deveniunt, eo cuius sunt manifestante, sive sit inferior, sive superior. Fit autem huiusmodi manifestatio dum inferior angelus superiori loquitur, non per illuminationem, sed per quemdam significationis modum. Est enim in quolibet angelo aliquid quod naturaliter ab altero angelo cognoscitur. Dum ergo id quod est naturaliter notum, proponitur ut signum eius quod est ignotum, manifestatur occultum. Et talis manifestatio dicitur locutio ad similitudinem hominum, qui occulta cordium manifestant aliis per voces sensibiles, aut per quodcumque aliud corporale exterius apparens. Unde et ea, quae sunt in angelis naturaliter nota, inquantum assumuntur ad manifestationem occultorum, dicuntur signa vel nutus. Potestas autem manifestandi conceptum suum hoc modo metaphorice lingua nominatur». *In I Corinthios* 13, l. 1, 763.

[88] «Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat». *ST* I, q. 107, a. 1, ad 2m.

interior hace de la *species* un signo de este concepto, o bien que lo que un ángel puede conocer naturalmente de otro se puede transformar en signo de lo que permanece oculto. Se dice que hay *locutio* angélica, de todos modos, metafóricamente. Así pues, el texto de las *Quaestiones de Veritate* se ilumina, y nos parece que lo que quiere decir santo Tomás es que, de alguna manera, una forma inteligible, en cuanto que se ordena a manifestar algo (algo oculto o un concepto interior) a otro, se puede llamar 'signo' de lo que se quiere manifestar.

El último texto a considerar pertenece también a las *Quaestiones de Veritate*: «La razón de signo conviene en primer lugar al efecto que a la causa, cuando la causa es causa del ser del efecto, no del significar, como ocurre en el ejemplo propuesto [en la objeción]. Pero cuando el efecto tiene por su causa el ser y el significar, entonces la causa es anterior que el efecto en el ser y en el significar, y por esto el verbo interior tiene antes razón de significación y manifestación que el verbo exterior, porque el verbo exterior se instituye para significar solamente a través del verbo interior»[89].

En este caso, santo Tomás atribuye al *verbum mentis* las razones de significación y de manifestación porque es la causa de que el *verbum vocis* signifique y manifieste. La objeción a la que se opone dice que, cuanto más posterior es un efecto, más le conviene la razón de signo. Por eso, el *verbum vocis* es más propiamente 'signo' e incluso 'palabra' (que se dice en cuanto se ordena a la manifestación) que el *verbum mentis*[90].

Las razones de causa eficiente y final pueden aclarar el sentido del texto de la respuesta que nos interesa. El *verbum mentis* se dice anterior al efecto (el *verbum vocis*) en el ser y en el significar porque es su causa eficiente y su causa final. Todo el ser del *verbum vocis* se orienta a expresar el *verbum mentis* que, a su vez, expresa interiormente lo conocido. Si entre

[89] «Ad septimum dicendum quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae quando causa est effectui causa essendi non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit; sed quando effectus habet a causa non solum quod sit sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis et manifestationis quam verbum exterius quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum». *De Ver*. q. 4, a. 1, ad 7m.
[90] Cf. *De Ver*. q. 4, a. 1, arg. 7m.

ambos se puede encontrar una razón común (la manifestación de lo conocido), también se puede encontrar una diferencia, porque el *verbum vocis* significa propiamente hablando, mientras que al *verbum mentis* responde una cosa 'como' el significado responde al signo[91]. Esto es así porque lo que pertenece a la razón de *verbum*, como dice santo Tomás en el artículo siguiente de la misma cuestión, «es que sea lo inteligido y que sea expresado por otro»[92], no que sea 'signo' de otro. Podríamos, sin embargo, aceptar –y es lo que sostendremos al final de esta discusión– que el *verbum mentis* se dice 'signo formal' no como una especie del mismo género que el signo instrumental, sino analógicamente.

Para ver más claro esto, recordamos otro texto de las *Quaestiones de Veritate* que mencionaba Blanche para establecer la noción de signo aplicable al concepto: «Aunque en las cosas naturales, de las cuales los efectos son más evidentes para nosotros que las causas, 'signo' sea lo que es posterior en la naturaleza, sin embargo, pertenece a la razón de signo propiamente tomada no que sea anterior o posterior en la naturaleza, sino solamente que sea preconocido [*praecognitum*] para nosotros: de aquí que a veces tomamos los efectos como signos de las causas, como el pulso es signo de la salud, y a veces [tomamos] las causas como signos de los efectos, como las disposiciones de los cuerpos celestes son signos de los temporales y las lluvias»[93].

Todo el problema gira en torno de qué significaría *praecognitum* en el caso del *verbum*. Juan de Santo Tomás, y con él Maritain, sostiene que dicho *praecognitum* se entiende como la 'intelección *formaliter*', esto es, o como la producción del *verbum* o como su conocimiento en abstracto, o sea, en cuanto a la *ratio* idéntica que se realiza en el *verbum* y en la cosa.

---

[91] Cf. *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c.

[92] «Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum et quod est ab alio expressum». *De Ver*. q. 4, a. 2, c.

[93] «Ad quintum dicendum quod, quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causae, signum sit id quod est posterius in natura, tamen de ratione signi proprie accepti non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum; unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, sicut pulsum signum sanitatis, quandoque vero causas signa effectuum, sicut dispositiones corporum caelestium signa imbrium et pluviarum». *De Ver*. q. 9, a. 4, ad 5m.

Aceptamos la propuesta, si y sólo si se acepta que entre la intelección *formaliter* y la intelección *denominative* existe una razón de analogía, donde el analogado principal es la intelección *denominative* y el secundario es la intelección *formaliter*. Así, el *verbum* se dice *praecognitum* no como un *quod* (algo que Maritain siempre quiere, y con razón, evitar) sino como dicho o proferido, o como inteligido 'atemáticamente', como precisan A. Llano y F. Inciarte[94]. Como se ve, 'decir' no realiza la razón completa de 'inteligir' pero sí permite entender el sentido de la frase *primo et per se intellectum*[95]. Lo inteligido en primer lugar y por sí mismo es la semejanza intencional (y, por esto, inmanente) en cuanto dicha, no en cuanto cosa a conocer.

Ahora bien, la analogía que establecemos entre los dos tipos de intelección es como la que se establece entre los tipos de 'padecer'. Del intelecto se dice que 'padece' en cuanto que recibe algo, no como si se dieran diversas especies en el género 'padecer', sino analógicamente. Tampoco se dice metafóricamente, en cuanto que efectivamente 'recibe' algo[96]. Por ende, decimos que el intelecto intelige el *verbum mentis* analógicamente (intelección *formaliter*), siendo el sentido más propio del

---

[94] De manera semejante se expresa Fernández Rodríguez: «En el signo propio o instrumental una es la aprehensión o captación del signo, y otra, la aprehensión o captación de lo significado (aprehensión o captación discursiva), mientras que en el signo amplio o formal la aprehensión o captación del signo y la de lo significado es una sola». FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L.: *El concepto en Santo Tomás*, p. 168.

[95] Precisaremos mejor esta expresión más adelante, en el apartado 3.b) de este capítulo.

[96] «Ad quintum dicendum quod passio que est in anima que attribuitur intellectui possibili non est de genere passionum que attribuuntur materie; sed aequiuoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III De anima, cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter». *De Anim*. a. 6, ad 5m.; «Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo et hoc sequendo significationem vocabuli, nam passio dicitur a patin graeco, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt, prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus». *De Ver*. q. 26, a. 1, c. Para las diversas relaciones que establecen los adverbios *proprie* y *communiter*, esto es, relaciones como de género a especie, relaciones analógicas y relaciones metafóricas, cf. los siguientes ejemplos: *In IV Metaph*. l. 1, 534; *In II Sent*. d. 19, q. 1, a. 3, c.; *In II Sent*. d. 44, q. 2, a. 1, c.; *ST* I-II, q. 26, a. 2, c.; *De Ver*. q. 4, a. 2, c.; *De Pot*. q. 10, a. 4, ad 4m.; *In II De Anima* I, 96-182; *In VIII Ethicorum* l. 12, 215-234.

inteligir el que pertenece a la intelección *denominative*. De aquí se sigue que el *verbum mentis* se puede decir 'signo' en sentido amplio, es decir, analógicamente. Proponemos esta conclusión, siguiendo la prudencia de Juan de Santo Tomás, como muy probable.

Por ello, consideramos que, en parte, tenía razón Roland-Gosselin. Para poder predicar propia y unívocamente la noción de signo del *verbum mentis*, hace falta reconocer que es preconocido *denominative*, no sólo *formaliter*. Sin embargo, su propia solución no es tan satisfactoria. Este autor se inclina por entender la 'semejanza' desde el punto de vista de la distinción ontológica y no de la unidad noética. Siendo el *verbum* una semejanza de la cosa conocida, sería preconocido *denominative*. Esta última parte de su razonamiento no es aceptable, en cuanto que, al oponer absolutamente 'identidad' y 'semejanza', pone dos instancias consecutivas en el conocimiento y pierde el sentido primigenio de la palabra *similitudo*, que es *unum in qualitate*.

Desde la consideración de que el *verbum* es *unum in qualitate* con la cosa conocida, se ve que existe cierta identidad noética y, por ello, no hay intelección *denominative* del *verbum*. Lo conocido es un aspecto *de* una cosa. Por lo tanto, aclarando que sostenemos que la razón de signo se realiza de modo analógico en el *verbum*, nos inclinamos por la solución de Maritain.

e) Semántica, semiótica e intencionalidad

La tesis del signo formal pone la posibilidad de reinterpretar la referencia del concepto a la cosa como una relación de significación. El estudio del concepto como signo podría entrar, entonces, dentro de la semiótica, y la consideración de su intencionalidad sería competencia de la semántica.

En este punto conviene distinguir dos posiciones respecto de este tema: la de Guillermo de Ockham y la de Juan de Santo Tomás. Ambos autores consideran que el concepto es un signo. Sin embargo, el punto de vista desde el cual hacen esta apreciación es muy distinto.

La posición de Ockham supone una doble reducción: el concepto no es visto como semejanza de la cosa, sino como signo de ella, y el concepto no es visto como un producto del intelecto, sino como su acto[97]. Aunque su teoría con respecto al concepto varía, en la *Summa logicae* se ve que asume una posición terminística: el concepto supone y significa por otras cosas, o sea, el concepto es un signo mental lingüístico[98]. Su diferencia con las palabras proferidas es que éstas son convencionales, mientras que el concepto es un signo natural. A continuación, Ockham se pregunta qué cosa constituye tal signo. Después de clasificar otras opiniones, decide que basta el acto para cumplir las funciones del concepto[99]. De esta manera, el estudio de los conceptos es el estudio de los signos, es más, de los signos lingüísticos y, por lo tanto, le cabe el mismo análisis que el que se puede hacer del lenguaje[100].

En Juan de Santo Tomás, la situación es absolutamente distinta. La aplicación de la noción de signo al concepto no implica una reducción, puesto que se supone la distinción entre el intelecto y el *verbum*. Además, que el concepto sea un signo no significa que deje de ser una semejanza de la cosa conocida. La fuente inmediata de su pensamiento es el Aquinate, de allí que se supone la posición de santo Tomás en estos aspectos. Por lo tanto, no hay una ‘reducción terminística o semiótica’ del concepto ni un ‘análisis meramente semántico’ de la intencionalidad. Con estas expresiones nos referimos a una posición que hiciera del concepto un simple significante del aspecto conocido de la cosa, que no compartiría con éste una semejanza en la quididad.

F. Fiorentino sostiene que una diferencia radical entre ambas posturas es que, mientras Juan de Santo Tomás salva la subjetividad del intérprete conservando la diferencia entre el concepto y el acto de conocimiento, en Ockham esta situación no es así: «Es inútil decir que el remitir casi mecánico del signo a la cosa, sin la mediación de lo que la mente concibe dentro de sí de la cosa, da lugar a un tipo de hermenéutica en la que la

---

[97] Cf. FIORENTINO, F.: *Il realismo ermeneutico di Giovanni di S. Tommaso*, en GIOVANNI DI SAN TOMMASO: *Trattato sui segni*. Bompiani, Milano, 2010, pp. 57-58.
[98] Cf. CORVINO, F.: *La nozione di specie intelligibile*, p. 157.
[99] Cf. GUILLERMO DE OCKHAM: *Summa logicae*, I, 12
[100] Cf. PANACCIO, C.: *Des signes dans l’intellect*, pp. 18-27.

subjetividad del intérprete, con todo el peso de su específica e irrepetible unicidad, desaparece automáticamente, y la interpretación se vuelve algo que, a causa de esta mecanicidad y, diría, matematicidad, incluso podría ser suplantada por la máquina (hoy diremos por una computadora)»[101].

Es sugestivo notar que, en este sentido, actualmente se intenta también poner en contacto las teorías funcionalistas (donde el modelo de la mente es, justamente, una máquina de Turing) con la postura de Ockham[102]. En particular, la teoría de J. Fodor es singularmente cercana a la observación de F. Fiorentino: «Si, como muchos de nosotros ahora suponemos, las mentes son esencialmente dispositivos que manipulan símbolos, debería ser útil pensar las mentes según el modelo de una máquina de Turing ya que las máquinas de Turing son (de nuevo, 'en un cierto sentido') tan generales como cualquier dispositivo para manipular símbolos puede ser»[103]. Los símbolos mentales, según Fodor, tienen un aspecto sintáctico, que les permite relacionarse mutuamente, y un aspecto semántico, que indica su referencia al mundo. Al mismo tiempo, constituyen una lengua innata, el 'mentalés', anterior a cualquier lengua convencional aprendida. Entre la *lingua mentis* de Ockham y la teoría del 'mentalés' de Fodor hay, de hecho, muchas semejanzas.

La crítica de F. Fiorentino resulta interesante, y pone de manifiesto que el hecho de que Ockham y Juan de Santo Tomás llamen 'signo' al concepto no implica que estos autores piensen lo mismo sobre el conocimiento. Sus expresiones materialmente semejantes sólo se entienden en profundidad analizando la teoría del conocimiento que está detrás de

---

[101] FIORENTINO, F.: *Il realismo ermeneutico di Giovanni di S. Tommaso*, p. 62.

[102] Cf., por ejemplo, PANACCIO, C.: *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Bellarmin-Vrin, Montréal-París, 1991, pp. 69-155.

[103] FODOR, J.: *The Modularity of Mind. An essay on faculty psychology*. MIT Press, Cambridge, 1983, p. 39. La 'inteligencia artificial' ofrece un marco más evolucionado de esta misma teoría: cf. FODOR, J.: *LOT 2: The Language of Thought Revisited*, pp. 8-16. Remitimos a nuestra tesis de licenciatura *El 'lenguaje del pensamiento' según Jerry A. Fodor*, dirigida por el Prof. Juan José Sanguineti y presentada en 2011 en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, especialmente a las pp. 34-59.

ellas[104]. El problema surgiría si se afirmara que el concepto es un signo de modo excluyente e unívoco, reduciéndolo a un mero significante. Así, la noción de semejanza intencional, crucial para sostener el conocimiento real (que es más que la suposición lógica) vendría en desmedro. Sin dudas, no es ésta la posición de Juan de Santo Tomás. Pero también por esta razón, para evitar equívocos, vemos como positivo el hecho de que el concepto se diga 'signo' sólo analógicamente.

Concluyendo, la teoría del signo formal reviste un carácter fundamental sobre el cual vale la pena insistir. Siendo un signo formal, el concepto no es algo que se conoce temáticamente previamente a la cognición de la cosa. Su ser es un puro 'hacer conocer', y por esta razón lleva a la cosa directamente. Su conocimiento explícito se da sólo por reflexión. De esta manera, Juan de Santo Tomás y quienes lo han seguido en este punto, como J. Deely, A. Llano y F. Inciarte, ponen de manifiesto uno de los puntos centrales de la noética del Aquinate: lo conocido es la cosa, no las mediaciones que nos llevan a ella.

3. EL *VERBUM MENTIS* COMO REPRESENTACIÓN

La discusión entre J. Maritain, M.-D. Roland-Gosselin y F. A. Blanche tiene una vertiente que hemos dejado para explorar en este momento: se dice del concepto que es un representante de la cosa. Así, Blanche afirmaba que «el término absoluto [del conocer] es el objeto; el término relativo es el concepto, *como representando el objeto*»[105]. Señalando este punto, se salvaría el aspecto *quod* del *verbum mentis*. El aspecto de la cosa que se conoce es el representado en el *verbum*. La relación de representación, según Blanche, señala la comunidad de semejanza entre la cosa y el concepto en el aspecto conocido, y la diversidad entre ellos en el modo de existir[106].

---

[104] Cf. FIORENTINO, F.: *Il realismo ermeneutico di Giovanni di S. Tommaso*, p. 54; cf. también HOCHSCHILD, J.: *Mental Language in Aquinas?*, en KLIMA, G. (Ed.): *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*. Fordham University Press, New York, en prensa.
[105] BLANCHE, F. A.: *J. Maritain*, p. 364.
[106] Cf. *De Ver*. q. 8, a. 1, c. y BLANCHE, F. A.: *J. Maritain*, pp. 364-366.

Maritain acepta esta sugerencia, señalando especialmente que el representante, en cuanto conocido, implica una relación total a lo representado. Por lo tanto, conocer el representante sería conocer lo representado *denominative*, mientras que el representante en cuanto tal se podría conocer en la reflexión sobre el propio conocimiento.

Ambos autores ven que la relación de representación es normal en el tomismo y es aceptable como tal. En efecto, se pueden rastrear textos del Aquinate que van en esta línea. Por ejemplo, santo Tomás dice que «nuestro intelecto no puede representar a Dios por asimilación como representa a las creaturas. Cuando intelige alguna creatura, concibe cierta forma, que es una semejanza según toda su perfección, y así define las cosas conocidas. Pero, porque Dios excede a nuestro intelecto al infinito, una forma concebida por nuestro intelecto no puede representar la Esencia divina completamente, sino que tiene alguna módica imitación suya»[107].

El problema que el Aquinate trata es cómo se puede representar a Dios en el intelecto por alguna forma. Responde que es imposible, que son necesarias múltiples formas según diversas razones para representar mínimamente la Esencia divina, y siempre de modo incompleto. En esta consideración, surge el punto que nos interesa: el intelecto representa a las creaturas cuando, inteligiéndolas, concibe cierta forma que es una semejanza perfecta de ellas. Es decir, se dice del *verbum* que es una ‘representación’.

a) Conocimiento y representación

De los autores que hemos estudiado, los que insisten más en la dimensión representativa del *verbum* son Y. Floucat y P. Moya. Estos autores, sin embargo, tienen algunas divergencias en sus interpretaciones de santo Tomás.

---

[107] «Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas: cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius et sic definit res intellectas; sed quia Deus in infinitum nostrum intellectum excedit, non potest forma per intellectum nostrum concepta repraesentare divinam essentiam complete sed habet aliquam modicam imitationem eius». *De Ver*. q. 2, a. 1, c.

Y. Floucat defiende una interpretación de la noética de santo Tomás en clave representativa, contra la reducción del *verbum* al acto de conocer obrada por A. de Muralt. Esto no significa que adhiera a una teoría representacionista, puesto que, desde su posición, el *verbum* constituye el objeto primero del entender y la cosa constituye el objeto último. Esto es así porque, mientras que la existencia del *verbum* está dada por su *esse in*, su esencia es su *esse ad*, completamente vuelto a lo conocido[108].

En definitiva, el ser del verbo es ser objeto conocido, no por reflexión lógica o metafísica explícita, sino por consideración primera de la simple intelección o de reflexión implícita y en acto ejercido del intelecto al juzgar[109]. Con esta afirmación, Y. Floucat defiende activamente la realidad representativa del verbo. El intelecto conoce las cosas, pero su objeto primero, o su objeto en consideración primera, es el verbo mental. Esta característica pertenece al verbo, no a la *species intelligibilis*, lo cual marca una diferencia fundamental con respecto a las interpretaciones de la Tesis 1.

Ahondando el significado de los términos *repraesentatio* y *repraesentare*, P. Moya señala que ellos implican una semejanza, pero no una semejanza conforme al ser natural (material y singular) de la cosa, sino intencional, es decir, propia de la esfera de lo cognoscitivo[110]. No se trata, entonces, de una semejanza física, sino de una semejanza 'según la representación', que es esencial al modo de conocer humano, ya que sólo el hombre necesita este tipo de semejanza[111].

De esta manera, la representación no entra en conflicto con la real aprehensión de las cosas. Se trata de un modo de ser distinto de la misma cosa en el sujeto cognoscente, de su presencia inmanente (que no significa que sea una entidad con existencia propia)[112]. La cosa entendida es objeto de intelección a través del concepto, o sea, a través de la representación. La representación, desde la interpretación de P. Moya, no vela la cosa, sino, al

[108] Cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 153 y 159.
[109] Aquí, otra vez la referencia obligada es el *primo et per se intellectum* del texto de *De Pot*. q. 9, a. 5, c., que analizaremos más adelante: cf. FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence*, pp. 160-161.
[110] Cf. MOYA, P.: *El conocimiento*, pp. 132-133.
[111] Cf. *De Ver*. q. 8, a. 1, c. y MOYA, P.: *La representación como desvelamiento*, p. 371.
[112] Cf. MOYA, P.: *La intencionalidad como elemento clave*, p. 49.

contrario, es desvelamiento de la misma, en cuanto que todo el ser de la representación es remitir a la cosa misma: más que delante de una mediación, nos encontraríamos delante de una 'intención', esto es, de una operación inmanente con referencia a una cosa.

En cierto sentido, la posición de estos autores se asemeja (en una primera aproximación) a la de J. Haldane y G. De Anna. Estos autores defienden que el acto de conocimiento es representativo porque es formalmente idéntico a la cosa conocida. La razón de esta identidad formal está en que el concepto es un contenido intencional actualizado en el acto cognitivo[113]. Por eso, el acto de pensar es estructuralmente idéntico a la realidad a la cual se refiere y, en cuanto hay identidad de forma, es representativo[114].

Si bien el concepto de representación resulta importante para los cuatro autores señalados, es evidente que hay una diferencia entre ellos. Haldane y De Anna atribuyen la representación como elemento cognitivo al acto de conocimiento; Floucat atribuye eso mismo al *verbum*; P. Moya, en cambio, dice que la semejanza según la representación es el 'modo de ser' del *verbum*, un modo de ser adecuado para el conocimiento. No es lo mismo hablar de una función cognitiva que de un modo de ser.

Vale recordar, en este aspecto, una cita del Aquinate: «La cognición se sigue de la representación de la forma, de donde que la cosa, si bien sólo es en el alma relativamente [*secundum quid*] por su semejanza, sin embargo es conocida simplemente [*simpliciter*]»[115].

Este pasaje pone en evidencia los dos niveles, cognitivo y ontológico. En cuanto al nivel ontológico, reconoce un modo de ser relativo de la esencia en el alma, esto es, como una semejanza según la representación. Desde el punto de vista cognitivo, lo conocido es simplemente la cosa. De aquí se puede concluir que el acto cognoscitivo no es representativo desde el punto de vista noético, contra la interpretación de Haldane, De Anna y (si

[113] Cf. DE ANNA, G.: *Realismo metafisico e rappresentazione mentale*, pp. 194-195.
[114] Cf. *Ibid*., pp. 198 y 202-203.
[115] «cognitio autem sequitur formae repraesentationem, unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur». *De Ver*. q. 8, a. 16, ad 11m.

referido al *verbum*) también de Floucat. Sin embargo, se dice 'representación' según su modo de ser, de acuerdo a lo que señala acertadamente P. Moya.

Decimos que la interpretación de Floucat no es absolutamente refutada por esta cita porque este autor, en realidad, apunta al rol mediador del *verbum mentis*, que no es conocido temáticamente en el acto, sino que conduce a la cosa. Así distingue el 'objeto en consideración primera' del entender (el *verbum*) y el 'objeto último' del mismo (la cosa). Si esta distinción se puede asimilar a la diferencia que media entre la intelección *formaliter* y *denominative*, lo cual nos parece posible, entonces preferiríamos evitar los términos 'objeto en consideración primera' y 'objeto último'. Quizás serían más adecuadas las expresiones *ratio* y *res cognita*. La primera expresión indica la misma quididad no considerada en cuanto al modo de realizarse, sino en su contenido inteligible. La segunda expresión señala la realización de la *ratio* de modo natural, de donde surge su semejanza en el alma y a donde tiende esa misma semejanza. El problema –otra vez– es la interpretación del *primo et per se intellectum* de las *Quaestiones de Potentia*.

b) Primo et per se intellectum

El texto de las *Quaestiones de Potentia* que genera más problemas a la hora de decidir si hay un pasaje del *verbum* a la cosa en el acto de entender, y de qué manera se daría, está en el artículo 5 de la cuestión 9. El problema que se plantea allí el Aquinate es si hay número de personas en las cosas divinas (*utrum numerus personarum sit in divinis*). Para dar una respuesta, aclara, en primer lugar, que es un tema que excede a la razón humana y que esperamos entenderlo *in patria*, pero que ponerse la pregunta no es inútil, puesto que así el alma se eleva y, al mismo tiempo, se refutan los errores[116].

[116] «Respondeo. Dicendum quod pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente [...]. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

El punto de partida es que lo que es perfecto en las creaturas es conveniente atribuirlo a Dios según una pefección absoluta, es decir, no según el modo en el que se da en las creaturas. Ahora bien, no hay nada más perfecto en las creaturas que el entender. Por lo tanto, en Dios hay un entender y todo lo que pertenece a la razón de entender se predica de Él, aunque de distinto modo[117].

Pertenece a la razón del entender que haya un inteligente y un inteligido. En este momento del desarrollo, santo Tomás se pregunta qué es ese inteligido. No es la cosa misma cuya noticia tenemos a través del intelecto, puesto que ésta es a veces inteligible en potencia y además está fuera del inteligente, y es necesario que lo inteligido sea en el inteligente, y que sea uno con él. No es tampoco la *species*, que es la semejanza recibida de la cosa y es el principio del entender, no su término. Lo que es *primo et per se intellectum* es lo que el intelecto concibe de la cosa inteligida, sea la definición o la enunciación, que se llama *verbum mentis* y que es significado por las palabras proferidas. Éste es el término inmanente de la operación intelectiva, el cual es formado justamente en la perfección de la operación[118].

[117] «Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo. […] Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere […]. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione eius, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

[118] «De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem […]: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum […]. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium […], non sicut intelligendi terminus. *Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III *de Anima*. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur *verbum interius*, hoc enim est quod significatur per vocem […] quo mediante significat rem […]. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se». *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

Según nuestra interpretación, la diferencia ontológica entre el cognoscente y lo conocido es la raíz de la procesión del *verbum mentis*. Como el acto de ser de lo conocido es distinto de la operación intelectual, para conocer la cosa hace falta formar el término interior de la operación que manifieste el devenir intencionalmente lo conocido[119]. El intelecto, en el conocer, de algún modo llega a ser la cosa conocida: *anima quodammodo omnia*[120]. De aquí nace el *verbum mentis*, que es la dicción de lo conocido. Y por esta razón se dice *primo et per se intellectum*.

¿Significa esto que la cosa es entendida no *primo et per se*, sino *secundo et per accidens*? Distingamos dos posibilidades:

- En cuanto que la cosa en su singularidad es material e individual, y la concepción del intelecto es inmaterial y universal, se dice que la cosa en su singularidad es siempre inteligible en potencia y, por lo tanto, sólo es inteligida *per accidens*, en la *conversio ad phantasmata*, puesto que una condición necesaria de la inteligibilidad actual es la inmaterialidad[121]. La materia, en efecto, es 'opaca' para el intelecto.

[119] «El "desdoblamiento" que el conocimiento intelectual causa en sí mismo no consiste en la alteridad entre sujeto y objeto. La estructura esencial de la intelección, aprehensiva de la esencia en la palabra mental expresada y formada por la intelección misma, no debe definirse como aprehensión de un objeto por un sujeto, sino como expresión, por el vivente intelectual, del ente inteligible en acto que existe en él y es uno con él en cuanto inteligente en acto». CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 697.

[120] «Est enim anima quodam modo omnia secundum quod est sentiens et intelligens». *De Anim*. a. 13, c.

[121] «Unde sensus non cognoscit universalia nisi per accidens, inquantum cognoscit singularia, de quibus universalia praedicantur. Cognoscit enim hominem inquantum cognoscit Socratem, qui est homo. E contrario autem *intellectus cognoscit Socratem inquantum cognoscit hominem*. Semper autem quod est per se est prius eo quod est per accidens». *In V Metaph*. l. 13, 12. «similitudo autem cogniti qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis, et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente. Unde cum similitudo rei quae est in intellectu nostro accipiatur ut separata a materia et ab omnibus materialibus condicionibus quae sunt individuationis principia, relinquitur quod intellectus noster per se loquendo singularia non cognoscit, sed universalia tantum […]. *Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat* […]: in quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum

- En cuanto que un aspecto de la cosa en su razón universal es idéntico a lo que concibe el intelecto, decimos que ese aspecto no es inteligido *per accidens*, sino *per se*. En efecto, si la misma *species* de la cosa es en el intelecto como inteligible en acto, y de allí nace el *verbum* como la presencia inmanente concomitante al acto intelectivo, el aspecto conocido de la cosa (o *ratio*) y el *verbum* son uno según la cualidad[122].

Estas dos posibilidades reflejan, al mismo tiempo, el alcance y los límites del intelecto humano. Mientras que, por un lado, manifiesta que tenemos la capacidad de conocer las razones abstractas de las cosas, por otro nos muestra que cada cosa, en su singularidad y materialidad, envuelve un misterio que es esquivo al intelecto. Pero por la continuidad que se da entre el conocimiento intelectual y el sensible, el entendimiento, en la *conversio ad phantasmata*, puede conformarse a lo singular[123]. Esta continuidad, llamada por Fabro 'participación gnoseológica', implica que todas las facultades sensibles recibien la influencia del intelecto, al que sirven naturalmente, pues la naturaleza sensible del hombre está impreganada de racionalidad. En la cogitativa se da el punto en el cual la sensibilidad 'toca' al entendimiento, ya que esta facultad organiza los datos de la experiencia para que el entendimiento los comprenda y el intelecto, volviéndose hacia la cogitativa, alcanza efectivamente esos datos[124]. En esta facultad sensible hay

phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem». *De Ver*. q. 2, a. 6, c. Los subrayados son nuestros.

[122] «Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus». *ST* I, q. 5, a. 2, c. «Si le verbe mental est le *primo et per se intellectum*, c'est en ce sens qu'il est présent dans l'âme, ne faisant qu'un avec elle, et achevant l'acte de connaissance en lui présentant son terme». RABEAU, G.: *Species*. *Verbum*, p. 69-70.

[123] «Ad quorum primum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, set per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, reuertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem que est principium sue operationis, et eiusdem speciei originem. Et sic uenit in considerationem fantasmatum et singularium, quorum sunt fantasmata. Sed hec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem uirtutis cogitatiue et ymaginatiue, quae non sunt in anima separata». *De Anim*. a. 20 ad s.c. 1m.

[124] Cf. FABRO, C.: *Percepción y pensamiento*, pp. 219-238.

una aprehensión del singular según las razones universales conocidas por el intelecto[125].

Por otra parte, que el intelecto entienda las razones abstractas no significa que no conozca algo de las cosas singulares. El hecho de que conozcamos universalmente lo que en la realidad se da individualmente quiere decir que conocemos la realidad. La diferencia está en el modo, no en el contenido. El *primo et per se intellectum* que el intelecto forma en su interior al entender algo es un aspecto de la cosa universalizado. De allí que se pueda predicar propiamente de ella, porque es algo de ella en cuanto inteligido[126].

Por último, conviene sacar una conclusión: *el término inmanente del acto de conocer es, al mismo tiempo, la mayor apertura intencional a la cosa conocida*. Esto es así, a nuestro entender, en cuanto que el acto tiene prioridad sobre la potencia y, entonces, el *verbum* realiza de modo más perfecto la intencionalidad (o *esse ad*) ínsita ya en el intelecto posible.

Esto se ve claro si recordamos que la cosa se dice que es en el intelecto *secundum quid*, o sea, relativamente, en cuanto que es semejanza según la representación[127]. Esta semejanza está totalmente orientada a la cosa *simpliciter*, de la que proviene y a la cual, como una *intentio intellecta*, tiende.

Por esta razón, el *verbum mentis* se dice inteligido *formaliter* o conocido 'atemáticamente', no como inteligido o conocido *simpliciter*, sino *secundum quid*, dado que es el aspecto conocido de la cosa misma *secundum quid*. Se dice, entonces, inteligido o conocido analógicamente. La *res cognita* es idéntica al *verbum* noéticamente. La diferencia ontológica entre ambos, justamente, subraya que el *verbum* es en el cognoscente como medio inmanente que conduce a la cosa.

---

[125] «nam cogitatiua apprehendit indiuiduum, ut existentem sub natura communi, quod contingit ei, in quantum unitur intellectiuae in eodem subiecto, unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo et hoc lignum prout est hoc lignum». *In II De Anima* XIII, 206-211.

[126] «Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso». *ST* I, q. 76, a. 1, c.

[127] Cf. *De Ver*. q. 8, a. 16, ad 11m.

Aquí podemos hacer una reflexión sobre la calidad de mediador del *verbum mentis*. La dificultad de entenderlo en cuanto *quod* surge del hecho de que se podría dar una confusión entre el *verbum* como mediador o como cosa explícitamente conocida. El problema se puede evitar, porque el *quod* se refiere al mismo aspecto de la cosa conocido en la operación cognoscitiva. Además, si se lo une a la expresión *quo*[128] (que refleja el 'como si fuera un instrumento'[129]), se entiende más fácilmente que su contenido inteligible se refiere a otra cosa, no a sí mismo.

Aún así, la expresión *in quo* parecería ser la privilegiada para hablar del *verbum mentis*, ya que se encuentra en los últimos escritos del Aquinate y además evita la confusión que haría del *verbum* un objeto conocido anterior al conocimiento de la cosa.

El *in quo* se ha explicitado de diversas maneras a través de metáforas o analogías: como espejo[130] en el *De natura verbi intellectus*, como signo formal en Juan de Santo Tomás, como continente en la explicación de Maritain. Todas estas expresiones son atendibles y hacen pensar en algo que se conoce *en* otra cosa. Querríamos agregar otra interpretación a través de una metáfora espacial que nos parece más clara. El *verbum* es como una 'ventana'[131], *en* la que y *por* la que se ve un sector de la realidad. La referencia al 'ver' como parte de la noción de *verbum* pertenece a los textos

---

[128] «Ad tertium dicendum quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: *et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est sed etiam id quo res intelligitur*, ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur potest dici et res quae dicitur per verbum et verbum ipsum, ut etiam in verbo exteriori patet quia et ipsum nomen dicitur et res significata per nomen dicitur ipso nomine». *De Ver*. q. 4, a. 2, ad 3m. El subrayado es nuestro.

[129] Cf. *Quodl*. V, q. 5, a. 2, ad 1m.

[130] Para la importancia del 'espejo' y el 'especular' en la tradición medieval, cf. SOTO BRUNA, M. J.: *La recomposición del espejo*. *Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*. EUNSA, Pamplona, 1995, pp. 129-148

[131] «El paso de la especie al verbo es el tránsito de eso oscuro y no consciente que acontece en el estructurarse interior de nuestra inteligencia y cerebro, día tras día, hasta la claridad de nuestros pensamientos explícitos, conscientes, pero siempre encuadrados en un sector o 'ventana cognitiva', eso en lo que estamos pensado en el estado de vigilia, normalmente cuando hablamos, pero también cuando pensamos en silencio». SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 65.

de santo Tomás. Así, «[el *verbum*] se compara al intelecto […] como en lo que [*in quo*] intelige; *porque en el mismo* [*verbum*] *expreso y formado ve la naturaleza de la cosa inteligida*»[132].

Con el ejemplo de la visión a través de una ventana, se subraya aún más la inmediata referencia a la cosa conocida y se evita la objeción de Roland-Gosselin que decía que el contenido no se podría conocer en un continente desconocido, o que el significado no se podría conocer en un signo ignoto. La ventana, en cuanto tal, no es el objeto de la atención del que mira a través de ella y, sin embargo, permite ver cierto aspecto de la realidad[133].

Las metáforas espaciales son, sin embargo, peligrosas. En las realidades espirituales conviene siempre efectuar una purificación de estas metáforas, y no aplicarlas *simpliciter*. En este caso, es evidente que se trata de una aplicación de una imagen que puede señalar más precisamente la cuestión central de la teoría del conocimiento del Aquinate: el conocer es siempre *de* la cosa, no de su mediación psicológica.

c) Representación tomista y representación moderna

Las veces que santo Tomás utiliza el vocablo *repraesentatio* o *repraesentare* para hablar del conocimiento, lo hace para designar, fundamentalmente, un 'modo de ser', el de la semejanza de lo conocido en el cognoscente. La semejanza implica una cualidad compartida. Ahora bien, esta cualidad se puede dar según la naturaleza (y así las dos cosas que comparten la cualidad tienen el mismo modo de ser) o según la representación (y así las dos cosas que son *unum in qualitate* existen

[132] «Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; *quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae*». *In Ioannes* I, l. 1, 25. El subrayado es nuestro.

[133] Sin usar estas metáforas, P. Geach señala este aspecto claramente: «But there is no place in Aquinas's account for a special means whereby one's own thoughts may come to one's ken; a thought is as it were self-luminous or transparent to itself –in Aquinas's phrase, it is 'an actual intelligible', i.e. it is thought of in virtue of its very existence or *esse*». ANSCOMBE, G. E. M. – GEACH, P. T.: *Three Philosophers*. Cornell University Press, Ithaca – New York, 1976, p. 97.

diversamente: una en el ser natural, la otra en el ser intencional o inteligible). El segundo tipo es el apropiado para el conocimiento, no el primero[134]. Así se aplica a la *species* y también al *verbum*.

Por analogía, santo Tomás extiende estos términos también al Verbo eterno, sin ninguna sombra de imperfección: «Si tomamos la semejanza en modo amplio, podemos decir que el Verbo es una semejanza de la creatura, no como si fuera una imagen suya, sino como su ejemplar, como también san Agustín dice, que las Ideas son semejanzas de las cosas. No se sigue, sin embargo, que en el Verbo no esté la suma verdad, porque es inmutable, siendo mutables las creaturas existentes, porque para la verdad del *verbum* no se exige una semejanza a la cosa (que se dice a través del *verbum*) según la conformidad en la naturaleza, sino según la representación»[135].

Otro texto más significativo es el siguiente: «En el Verbo se incluye el respecto a la creatura. En efecto, Dios, conociéndose, conoce toda creatura. El *verbum* concebido en la mente es representativo de todo lo que se intelige en acto. De donde en nosotros hay distintos *verba*, según las diversas cosas que inteligimos. Pero ya que Dios en un solo acto se intelige e intelige todas las cosas, su único Verbo es expresivo no sólo del Padre, sino también de las creaturas»[136].

Los dos textos, si bien referidos al Verbo eterno, dan detalles sobre el *verbum* humano. En efecto, se señala que es una 'semejanza según la representación' y que es 'representativo' de las cosas. A nuestro entender, son dos aspectos diversos del *verbum*, puesto que el primero indica el modo

[134] Cf., en el capítulo 3, los apartados 2.c), 2.d) y 2.e).

[135] «Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod Verbum est similitudo creaturae, non quasi imago eius sed sicut exemplar, sicut etiam Augustinus dicit ideas esse rerum similitudines: nec tamen sequitur quod in Verbo non sit summa veritas quia est immutabile creaturis existentibus mutabilibus, quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quae per verbum dicitur secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem». *De Ver*. q. 4, a. 4, ad 2m.; cf. también *De Pot*. q. 9, a. 5, c.

[136] «Respondeo dicendum quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum». *ST* I, q. 34, a. 3, c.

de ser de la semejanza (semejanza según la representación) y el segundo parecería mostrar que hay una función 'representativa' propiamente dicha. Sin embargo, en cuanto que el mismo texto asimila la expresión *repraesentativum* y el vocablo *expressivum*, parecería que se trata más bien de la inmanencia de lo conocido en el acto de conocimiento, y que no duplica la cosa, sino que manifiesta la unidad noética del cognoscente y lo conocido

Santo Tomás, si bien usa pocas veces las palabras *repraesentatio* y *repraesentare* (y todavía menos *repraesentativum*) en ámbito gnoseológico[137], sin embargo lo hace pacíficamente. G. Klima ha dicho que se trata de un 'representacionismo inocente'[138]. Nosotros preferimos señalar que se trata de un modo de hablar que, bien entendido, supone que el cognoscente necesita mediaciones para conocer las cosas, no como 'vicarios' suyos, sino como capacitaciones (*species*) o actualizaciones (*verbum*) suyas. La semejanza según la representación, vista así, se introduce dentro de la dinámica operativa del intelecto. No se pone delante de él como una 'entidad mental' a conocer, sino que lo hace volverse continuamente sobre las cosas.

La filosofía moderna ha acentuado mucho más el concepto de 'representación' que santo Tomás. A. Llano lo señala con peculiar precisión: «Para comenzar, advirtamos que el carácter representativo que se adscribe al concepto en la gnoseología clásica no coincide con el sentido moderno de *repraesentatio* o *Vorstellung*. El concepto no sustituye a la forma real, sino que remite intencionalmente a ella. El 'estar por' o 'suponer' no equivale, entonces, a 'superponer' a la realidad efectiva una especie de segunda instancia, poseedora de *realitas obiectiva*, que dispensara de la investigación de las cosas reales en sí mismas»[139].

---

[137] Cf., en el capítulo 3, el apartado 2.c).
[138] «His [Aquinas's] representationalism is the epistemologically *innocent* positing of intermediary objects that on account of their formal identity with the ultimate objects *necessarily* relate cognitive acts to their ultimate objects. But this kind of 'innocent' representationalism is certainly unjustly 'criminalized' by the modern perception that the positing of intermediaries directly entails the possibility of Demon-skepticism». KLIMA, G.: *Intentional Transfer in Averroes*, pp. 35-36.
[139] LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona, 2011, p. 83.

Los casos paradigmáticos que se pueden señalar son, sin dudas, Descartes y Kant. Mientras que para el primero la relación entre sus ideas y el mundo exterior resulta problemática, y debe justificar la adecuación recíproca, para el segundo el fenómeno llega a ser lo conocido, dejando a la cosa-en-sí en la sombra de un mundo desconocido. La relación intencional para el primero de estos autores resulta problemática; para el segundo, en cambio, desaparece.

Los aportes de Brentano y de Husserl han sido más interesantes para los autores tomistas. Sobre este punto, J.-L. Solère señala que el primer artículo publicado en francés sobre Husserl fue, justamente, de un neotomista, L. Noël, en 1910[140]. En verdad, al reproponer la idea de intencionalidad, estos autores han hecho un gran aporte a la filosofía del siglo XX. La cuestión es el modo en que la han interpretado.

En estos dos autores se comprende la intencionalidad como la referencia a un objeto. Brentano sostiene una distinción entre el objeto inmanente y el objeto trascendente. En toda representación, la representación no es el 'objeto representado' pero, a su vez, el 'objeto representado' no es trascendente, sino que es inmanente al acto psíquico. Este objeto inmanente cualifica intrínsecamente a dichos actos y, por ello, la referencia fundamental de estos actos no es a los objetos exteriores, sino al objeto interior.

Husserl supone que no hay distinción entre el objeto intencional (o inmanente) y el objeto exterior en la actitud natural. En cambio, la consideración fenomenológica implica no hacer entrar en la vivencia nada más que lo que pertenece propiamente a su esencia. No importa, entonces, la referencia a un objeto exterior, sino que siempre hay en la conciencia un objeto presente, inmanente a ella. La representación es la vivencia básica, sobre la cual se pueden tener otro tipo de vivencias. Así, dice Husserl: «Una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto*»[141]. El objeto que se hace presente en el representar es el objeto inmanente o intencional, no el objeto exterior.

[140] Cf. SOLÈRE, J.-L.: *La notion d'intentionnalité*, p. 15, n. 5.
[141] HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, V, 3, § 23. Tomo II, p. 231.

En estos dos autores, el concepto de 'representación' implica una actividad básica del espíritu que se refiere a un objeto. Sin embargo, este objeto no es exterior, sino inmanente al espíritu. La intencionalidad que proponen es, fundamentalmente, una referencia a un objeto inmanente.

'Intencionalidad', entonces, es un vocablo que se puede entender de varios modos. J. J. Sanguineti distingue dos modos fundamentales de la intencionalidad: como remitencia a la realidad (intencionalidad tomista) y como objetivación o formación de un objeto (intencionalidad moderna). Este segundo tipo de intencionalidad, cuando es tomado por los autores realistas, implica una referencia de la objetivación a la realidad[142]. Pero en el caso de Brentano y de Husserl, la objetivación formada permanece dentro de la esfera de la mente. Sobre todo, el análisis fenomenológico de Husserl se detiene en la cualificación de las vivencias por una representación, sin atender a la referencia a una cosa. De allí la radical diferencia entre estos autores y santo Tomás[143]. Aunque hay pasajes de santo Tomás que parecerían mostrar un aspecto del *verbum mentis* como el 'objeto inmanente' de Husserl (por ejemplo, cuando distingue la *ratio* conocida de su realización en la cosa extramental[144]), se trata antes bien de lugares aislados y que, entendidos en el conjunto de la obra del Aquinate, muestran que el aspecto de *esse ad* del *verbum* es esencial en toda intelección.

---

[142] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, pp. 77-79.

[143] A este respecto, dice J.-L. Solère: «C'est donc à tort que la plupart des phénoménologues ne voient dans la gnoséologie thomiste que la préhistoire de la thèse fondatrice de Husserl, car ils font erreur en interprétant l'intentionnalité scolastique comme la constitution d'objets visés "seulement en pensée", présents "seulement à la pensée". C'est faire de la forme intentionnelle une idée cartésienne […]. Il ne faut surtout pas substantialiser une pure relation. L'"in-existence intentionnelle de la chose" désigne cette jonction entre le connaissant et le connu, et non un intermédiaire qui s'introduirait entre eux; la forme intentionnelle est la similitude de son objet que se fait être l'esprit». SOLÈRE, J.-L.: *La notion d'intentionnalité*, p. 36.

[144] «Nec tamen hoc nomen «ratio» significat ipsam conceptionem […]; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen "definitio", et alia nomina secundae impositionis. Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo». *In I Sent*. d. 2, q. 1, a. 3, c.

Al mismo tiempo, las resoluciones de la filosofía moderna de la representación que se han efectuado en la misma modernidad tampoco son afines al concepto de representación tomista. El idealismo hegeliano pretende superar la representación en el pensamiento: la identidad entre lo objetivo y lo subjetivo (que refleja la oposición entre la intuición y la apropiación de lo intuido o 'representación') se resuelve en la unidad del concepto y del pensar, donde lo pensado es idéntico a la cosa pensada. Si la solución se asemeja a algunas cosas que hemos dicho sobre santo Tomás *sicut verba sonant*, como la unidad noética entre el cognoscente y lo conocido, sin embargo, conviene tener presente que el fundamento metafísico es radicalmente distinto: el idealismo hegeliano progresa por contradicciones en la inmanencia del único espíritu absoluto[145].

El antirrepresentacionismo moderno en su versión lingüística tiende a rechazar un tipo de representación que fuera una especie de transposición de una imagen a un plano más elevado, como las 'representaciones privilegiadas' que rechaza Rorty[146]. Sin embargo, no llega a dar una respuesta satisfactoria al problema, en cuanto que, como dice Llano, se trata de «un análisis que no acaba de abandonar sus prejuicios empiristas; y que –ahí reside la paradoja– en su intento de superar el conceptualismo de Kant, no hace sino radicalizar el rechazo kantiano de toda intuición intelectual»[147]. La cuestión, entonces, es que el antirrepresentacionismo lingüístico no reconoce el conocimiento intelectual como conocimiento en sentido propio, distinto del sensible y separable del lenguaje. El prejuicio kantiano, que no

---

[145] Canals Vidal señala que «en el contexto del pensamiento de santo Tomás […] la afirmación de que "lo entendido" es primera y esencialmente "lo constituido y formado por el entendimiento" en cuanto locutivo, está totalmente en las antípodas de cualquier tipo de idealismo, subjetivo u objetivo. La substancialidad esencial de lo intencional expreso […] no niega sino que pone su constitutiva referencialidad, su ser de *intentio*, por la que el entendimiento dice lo expresado en la *intentio intellecta*». CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 271.

[146] «The crucial premise of this argument is that we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation. Once conversation replaces confrontation, the notion of the mind as Mirror of Nature can be discarded. Then the notion of philosophy as the discipline which looks for privileged representations among those constituting the Mirror becomes unintelligible». RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 170.

[147] LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*, p. 83.

admite un conocimiento intelectual de las cosas-en-sí, sobrevive en sus opositores.

El punto central de esta discusión es que, más allá de los diversos conceptos de 'representación', subyacen distintas concepciones del conocimiento. O el conocimiento se lo concibe como *de* las propias representaciones (que pueden, a su vez, reflejar lo que las cosas son, o no), o bien se lo considera un conocimiento por presencia inmediata *sin* alcance intelectual, o bien se lo pone en el nivel intelectual afirmando que es *de* las cosas. La tercera opción afirma un conocimiento de lo que las cosas son y también la necesidad de mediaciones psicológicas para el conocimiento (en contra de la reducción nominalista), pero niega que esas mediaciones se constituyan como objetos de conocimiento (en contra del representacionismo). El conocimiento de las mediaciones se da por conocimiento reflejo, por una reflexión sobre el propio conocimiento. La transformación de estas mediaciones en verdaderas y propias 'representaciones' en el sentido moderno nace, a nuestro entender, de confundir lo que se descubre en el conocimiento reflejo con lo que sucede en el conocimiento directo. La evidencia fundamental de que el conocimiento es *de* las cosas se puede oscurecer si se supone (por una aplicación indebida o excesiva de lo conocido reflexivamente al conocer directo) que las mediaciones psicológicas se interponen explícitamente entre el intelecto y la cosa.

d) ¿Una rehabilitación de la representación tomista?

La palabra *repraesentatio* y el verbo *repraesentare* que santo Tomás podía usar pacíficamente y, parafraseando a G. Klima, 'inocentemente', se ha ido cargando de una significación fuerte en la filosofía moderna que puede inducir a confusiones en la lectura de los textos de santo Tomás. Por esta razón, en un artículo reciente, P. Moya se propone «rehabilitar el concepto tomasiano de representación cognoscitiva que es fuertemente criticado en su versión post cartesiana»[148].

[148] MOYA, P.: *Inmanencia, intencionalidad y representación*, p. 113.

La autora tiene presente las dificultades de tal empresa: «La representación ha caído en descrédito en nuestra cultura filosófica porque efectivamente induce a concebir el conocimiento como el efecto causal de un objeto externo sobre nuestra conciencia o como una reproducción elaborada por parte del sujeto. En ambos casos se requiere una garantía que certifique la correspondencia entre la causa externa y el efecto interno o entre la reproducción y el original y ¿de dónde la podemos obtener? Nos encontramos así, más bien, ante un obstáculo que una explicación del conocimiento»[149].

No sería adecuado, entonces, leer a santo Tomás desde la filosofía moderna de la representación, influenciada por el cartesianismo. Por eso, P. Moya señala: «La representación interpretada a la luz del conjunto de la filosofía del conocimiento de Tomás de Aquino, designa la capacidad humana de perfeccionarse a través de la posesión inmanente de la realidad en cuanto conocida. Se refiere a una dimensión que podríamos llamar ontológica, pues se refiere a la condición propia de la persona humana»[150]. Sólo de esta manera se puede rehabilitar el concepto de 'representación' tomista. El punto es mostrar que la visión especular de la representación, tan criticada por Rorty y otros, que parece interponerse entre el intelecto y la cosa, no es la concepción original de este vocablo en santo Tomás.

Sin embargo, no hay un acuerdo en los intérpretes sobre la rehabilitación del concepto de 'representación'. L. Capuzzo señala los límites de una interpretación del *verbum mentis* como una 'representación'. Para poder usar este vocablo, habría que evitar considerarlo como una imagen 'pictórica', puesto que se trataría de la presentación de la esencia de la cosa[151].

---

[149] *Ibid*., p. 114; cf. también p. 129.

[150] *Ibid*., p. 129.

[151] «Nella mia interpretazione del *verbum mentis* ritengo che debba essere considerato una rappresentazione della cosa conosciuta, ma tale rappresentazione non deve essere considerata come un'immagine "pittorica" della cosa. Nel *verbum* infatti non viene presentato all'intelletto l'aspetto esteriore della cosa quanto piuttosto la sua essenza. Tra il *verbum* e la cosa ci sarà dunque una sorta di analogia di struttura o di proporzione esso riporta all'intelletto i caratteri essenziali della cosa. Non deve essere dimenticato, inoltre, che il *verbum* non è il mezzo con cui l'intelletto conosce la cosa, ma è il termine del

Si por 'representación' se entendiera, entonces, una imagen más o menos elaborada o un mero esquema mental, no sería adecuado usar este vocablo para hablar de la teoría del conocimiento del Aquinate. A mediados del siglo XX, O. N. Derisi planteaba sus reparos al uso de este término y su preferencia del uso de 'similitud' (o 'semejanza'). La razón de esta elección radica en que 'similitud' expresaría mejor la identidad inherente al conocimiento intelectual, al *intelligere*[152].

Con respecto a la 'semejanza' P. Moya señala que, mientras que el término *repraesentatio* aparece más en las obras tempranas de santo Tomás (particularmente en el *Comentario a las Sentencias* y en las *Quaestiones de Veritate*), en la *Summa Theologiae* el Aquinate prefiere el vocablo *similitudo*[153]. A esto podríamos agregar que en nuestra investigación hemos visto que el término *repraesentatio* es un tipo de *similitudo*, de donde se sigue que bastaría hablar de 'semejanza' en la gnoseología tomista sin entrar en el espinoso camino de la 'representación'.

A propósito de la noética tomista y la gnoseología moderna, J. Milbank plantea el problema del 'conocimiento por representación' en

processo conoscitivo. Viene prodotto cioè nel momento in cui l'intelletto conosce i caratteri formali della cosa e li esprime per mezzo del *verbum*». CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, p. 340. De todos modos, esta interpretación depende de una concepción del *verbum* como término del proceso cognoscitivo. Conviene decir que el *verbum* es término de la operación en cuanto que operación inmanente (*esse in*), pero no de la operación en cuanto que cognoscitiva (*esse ad*), ya que lo conocido es, en primera instancia, un aspecto *de* la cosa.

[152] Cf. DERISI, O. N.: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, p. 201. Señalamos que J. F. Sellés, comentando el pasaje del *Comentario al Evangelio de san Juan* del Aquinate donde dice: «Sicut in artificio manifestatur ars artificis, ita totus mundus nihil aliud est quam quaedam repraesentatio divinae sapientiae in mente patris conceptae» (*In Ioannes* I, l. 5, 136), dice que es preferible el uso del vocablo 'reproducción' en lugar de 'representación' para hablar del mundo en relación a la Sabiduría divina: «Por 'representación' no hay que entender aquí, obviamente, que el mundo sea una ficción de la mente divina. Para evitar esa interpretación moderna, el término tomista *repraesentatio* se puede traducir por 'reproducción'». SELLÉS, J. F.: *Notas*, en TOMÁS DE AQUINO : *Sobre el Verbo*. *Comentario al prólogo del Evangelio de san Juan*. EUNSA, Pamplona, 2005, p. 116, n. 57. Aunque no se refiere al problema del conocimiento, hace ver una dificultad inherente al concepto de 'representación' moderno.

[153] Cf. MOYA, P.: *Inmanencia, intencionalidad y representación*, pp. 114-115.

oposición al 'conocimiento por identidad'[154]. Para este autor, se trata de dos posturas inconciliables, en cuanto que sus supuestos metafísicos y gnoseológicos son absolutamente diversos.

Milbank señala que el *verbum mentis* tomista es una reelaboración del *verbum* de san Agustín en un contexto aristotélico, lo cual supone una superación del mismo Aristóteles por santo Tomás, puesto que el concepto se interpreta en torno a la noción de 'palabra' interiormente manifestada que señala una cosa distinta de ella. En el *verbum mentis* se daría una conjunción o identidad del aspecto conocido de la cosa y de una tendencia hacia ella misma[155].

[154] El trasfondo de las afirmaciones de J. Milbank es que en la filosofía moderna subyace una comprensión de la realidad distinta de la medieval, aunque gestada en el seno de la escolástica después de santo Tomás. Así, los conceptos escotistas de univocidad del ente, de concurrencia de causas y de *esse objectivum*, sumados al voluntarismo de Ockham, han impregnado la filosofía moderna por un proceso de secularización de posiciones originalmente teológicas: cf. MILBANK, J.: *Beyond Secular Order*. *The Representation of Being and the Representation of the People*. Wiley – Blackwell, Oxford, 2013, pp. 28-49. Por otra parte, el autor sostiene que la filosofía no era una disciplina separada de la teología y la religión; la separación sería obra, según él, de ese mismo proceso de secularización iniciado en el final de la Edad Media: «It is not entirely clear that Aquinas fully accepted the retrospective invention of the rational autonomy of philosophy. However, this autonomy was much more decisively confirmed in a second historical moment. In a gradual process stretching from Scotus through Suárez to Báñez, theology started to conclude that human beings not only have two distinct final ends (as Aquinas formally allows), a natural and a supernatural one, but that the former remains substantially independent of the latter [...]. A fully autonomous theoretical philosophy, in principle independent of any existential orientation or quest for beatitude, had at last arrived [...]: philosophy as concerned with purely immanent, univocal being (whether this is taken as including a transcendent 'god' or not) and so with a theoretical primacy of indifferent facts that we must come to terms with –an immanentism that is eventually much more nakedly spelled out in all its implications by David Hume than by Baruch Spinoza– is the bastard offspring of a theology which has embraced a dualism of natural and supernatural ends [...]. So the paradox is that the theoretically secularising gesture, which permitted the arrival of a pure, autonomous philosophy, was entirely a theological gesture, and even one which sought to conserve the transcendence of God and the priority of the supernatural, by mistakenly insisting on the sheer 'naturalness' and self-sufficiency of human beings without grace, as a backdrop for augmenting grace's sheer gratuity». *Ibid*., pp. 27-28.

[155] Cf. *Ibid*., pp. 58-59.

La raíz de la idea de ‘conocimiento por representación’ se encontraría, en cambio, en la posición de algunos autores escolásticos, como Duns Escoto, que sostendrían la necesidad de una ‘realidad sustituta’ para la intuición intelectual[156]. Las diferencias entre los autores posteriores no estribarían en la necesidad o no de una realidad sustituta para el conocimiento, sino en el hecho de si esa realidad sustituta efectivamente refleja como un espejo la realidad extramental. La corriente que considera que la realidad sustituta lo hace tendría como exponentes Descartes y Locke, mientras que la corriente escéptica estaría conformada por el terminismo de Ockham y por el fenomenismo de Kant[157]. Los tentativos de superar estas posiciones, siendo solidarios en los principios con ellas, habrían tendido a fallar inexorablemente, en cuanto que no han podido recuperar el ‘conocimiento por identidad’.

La opción, entonces, es entre el ‘conocimiento por identidad’ y el ‘conocimiento por representación’. La posición del autor es que sólo el conocimiento por identidad garantiza un verdadero realismo, porque el conocimiento por representación siempre se encuentra en la situación de tener que verificar las representaciones, lo cual, antes o después, lleva al escepticismo[158].

---

[156] Cf. *Ibid*., pp. 64-65.

[157] Cf. *Ibid*., pp. 81-83. Estas páginas se inscriben dentro de un desarrollo mayor que abarca desde Duns Escoto y Ockham, pasando por la influencia de la mentalidad barroca en la filosofía (en la que se inscribe el caso de Descartes), analizando el empirismo, el racionalismo y el kantismo y las posiciones que quisieron superar el fenomenismo, como el caso del idealismo y de la fenomenología. De esta última posición, Milbank rescata su correcto planteamiento del problema de la intencionalidad, no así la solución que da: cf. *Ibid*., pp. 66-108. Sobre el cambio que significa la representación kantiana con respecto a la representación clásica, cf. SOTO BRUNA, M. J.: *La recomposición del espejo*, pp. 196-217.

[158] «Thus when we move about in the world we deal with things simultaneously in the concrete through bodily encounter and sensation, and in the abstract through mental modification which our hands’ shaping of things has already commenced […]. If we *do* imagine that the mind is a psychic chamber upon which we watch the passing of images as ‘ideas’, then a number of problems ensue. Were images all we had to go upon, then how would we be able to check that images correspond to the originals? So only knowledge by identity guarantees a strong realism, whereas knowledge by representation remains chronically subject to scepticism. Any supposed ability to check the veracity of ‘ideas’ must propose that there is some way of distinguishing between the contribution of our mind

El esquema que ofrece Milbank, si bien puede ser un poco radical en algún punto, nos pone el problema de si, al rehabilitar la noción de 'representación' en santo Tomás, no introduciríamos un equívoco en su teoría del conocimiento. Es casi inevitable asociar la palabra 'representación' con una realidad sustituta en la mente, en cuanto que la tendencia representacionista ha dejado una huella importante en la historia de la filosofía. ¿Sería conveniente, entonces, proponer nuevamente el concepto de 'representación' tomista como un punto central de su gnoseología?

A nuestro entender, este problema reviste dos niveles. El primero es la clarificación del concepto de 'representación' para evitar malentendidos en la lectura de los textos de santo Tomás surgidos de una precomprensión postcartesiana. En cierta medida, el objetivo de nuestro trabajo se ha orientado justamente a esto, a ver la realización del concepto de 'representación' en la teoría del conocimiento del Aquinate y demostrar que no implica ningún representacionismo. En este punto, estamos totalmente de acuerdo con P. Moya, y consideramos muy importantes sus estudios.

Por otra parte, no nos parece conveniente rehabilitar la noción de 'representación' como parte de la explicación de la gnoseología tomista. Es evidente, en primer lugar, que santo Tomás no usa asiduamente el término en comparación con otros vocablos que sí aparecen más frecuentemente, como *species*, *similitudo* o *intentio*. En segundo lugar, como señala la misma P. Moya, el término aparece sobre todo en las obras tempranas, prefiriendo en la *Summa Theologiae* el concepto de *similitudo*. En último lugar, lo que se quiere expresar a través del concepto de *repraesentatio* o del verbo *repraesentare* en ámbito cognitivo se puede explicar con la expresión 'semejanza intencional'.

Nos detenemos en el último de estos tres puntos para dejar más clara nuestra posición. Dejamos afuera los contextos en los que los términos *repraesentatio* y *repraesentare* no se dicen del conocimiento, como en el arte, en la poesía o en cualquier ámbito donde algo 'hace presente' otra cosa reflejando algún aspecto de ella. En este sentido, incluso en ámbito

---

and the contribution of reality, an must further propose criteria for ensuring the purity of both». MILBANK, J.: *Beyond Secular Order*, p. 107.

cognitivo el verbo *repraesentare* resulta bastante comprensible, es decir, sólo implica ‘hacer presente’ algo al intelecto.

Distinta es la situación del término *repraesentatio*, menos neutral en la historia de la filosofía. En la teoría del conocimiento, decimos que la ‘representación’ es, en realidad, un modo de ser de una semejanza. El punto fundamental es que se trata de un *unum in qualitate*, pero realizado diversamente, de una misma *ratio* pero que se da en el ser natural en el primer modo y en el ser intencional asumido por la operación intelectiva en el segundo modo.

Ahora bien, si lo que se quiere indicar por la expresión *repraesentatio* es esta realización analógica de una semejanza, bastaría decir que es una semejanza realizada de modo intencional. En efecto, mientras que la palabra *similitudo* conserva la identidad de contenido que se da entre el aspecto conocido de la cosa y su realización en el cognoscente, el término *intentio* señala el origen de esta *similitudo* en la cosa y su ordenación a ella: «La intencionalidad del objeto conocido es, según Tomás de Aquino, de *semejanza*»[159]. Por otra parte, el Aquinate une íntimamente la razón de ‘representación’ con la asimilación a la cosa: «Esta concepción del intelecto es en el intelecto como en su sujeto y es en la cosa como en *lo representado*, pues las concepciones de los intelectos son ciertas semejanzas de las cosas inteligidas. Si la concepción del intelecto no *se asimilara a la cosa*, sería una concepción falsa de esa cosa, como si se inteligiera que es una piedra lo que no es una piedra»[160]. Así, la expresión ‘semejanza intencional’ nos parece que resuelve lo que se quiere indicar por medio de la dicción ‘semejanza según la representación’.

Si se quisiera distinguir entre los diversos niveles de conocimiento, bastaría decir ‘semejanza intencional sensible’ y ‘semejanza intencional

[159] SELLÉS, J. F.: *Notas*, en TOMÁS DE AQUINO: *Sobre el Verbo*, p. 43, n. 27.

[160] «Hec autem conceptio intellectus est quidem in intellectu sicut in subiecto, in re autem intellecta sicut *in representato*: nam conceptiones intellectuum sunt similitudines quedam rerum intellectarum. Si autem conceptio intellectus non *assimilaretur rei*, falsa esset de re illa conceptio, sicut si intelligeret esse lapidem quod non est lapis […]. Cum igitur intellectus rem aliquam comprehendit, una conceptione perfecte illam rem representat; et sic diuerse conceptiones contingit esse diuersarum rerum». *Responsio de 108 articulis*, 1, 7-21. El subrayado es nuestro.

inteligible'. Este último término lo consideramos particularmente apropiado, porque no sólo indica que su inteligibilidad está actualizada, sino también que se da en *esse intelligibile* como parte de la dinámica operativa del intelecto, es más, como un hábito suyo. Si se quisiera distinguir, además, entre el intelecto habitual (o en acto primero) y la operación (o acto segundo), se podría apelar a las expresiones 'semejanza intencional inteligible' como distinta de 'semejanza intencional inteligida o manifestada'.

De todas maneras, bastaría decir que la *species* y el *verbum* son 'semejanzas intencionales'. Que sean sensibles, inteligibles o inteligidas se supone de acuerdo a los tres niveles posibles de realización de estas semejanzas: *species sensibilis*, *species intelligibilis* y *verbum mentis*.

Si nuestra propuesta no es errada, se pondría de manifiesto que la intencionalidad es un fenómeno que pertenece no sólo al *verbum mentis* (aunque en él se da la máxima apertura intencional por su actualidad ínsita), sino que envuelve también a la *species*, que de por sí se ordena a la cosa de la cual proviene. El remitir o *esse ad* de las diversas instancias del conocimiento humano (que refleja, además, la naturaleza de las potencias cognoscitivas constitutivamente orientadas a las cosas) encuentra de esta manera una formulación sintética suficientemente acabada. La expresión 'semejanza intencional', sin embargo, no es original nuestra, sino que nos parece que, de los modos de expresarse de los estudiosos de santo Tomás, es la más lograda.

4. EL *VERBUM MENTIS* Y LA COMUNICACIÓN HUMANA

La tercera línea interpretativa de la Tesis 3 no se opone, en principio, a las otras dos, sino que subraya particularmente un aspecto del *verbum mentis* que le es inherente: su carácter manifestativo. El ser manifestado es, en efecto, una cualidad inseparable y propia del *verbum*. Puede ser que ese 'hablar' sea a la persona misma que lo posee o que se ordene a otros, pero el caso es que no hay *verbum* sin orden a la manifestación[161].

[161] Cf. *In I Sent*. d. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c.; *De Ver*. q. 4, a. 2, ad 5m.; *De Ver*. q. 9, a. 4, c.; *De Pot*. q. 9, a. 9, ad 8m.; *CG* IV, 12.

A partir de la consideración de la *species* como capacitación preoperativa del intelecto, J. J. Sanguineti señala que, con este saber habitual, el hombre puede ejercer sus actividades intelectuales. «Desde esta situación puede pasar a las operaciones intelectuales, entre las cuales la más normal y completa no es el pensar objetivo, como sostiene la tradición intelectualista, sino el hablar a los demás y escucharles con virtudes intelectuales y morales»[162]. Así pues, el pensar objetivo, la formación de objetos de pensamiento o nociones abstractas no es la perfección de la actividad intelectual, sino que ésta radica en la *locutio*, la cual envuelve, por otra parte, a los conceptos abstractos. El verbo mental así formado, que es un proceso perfecto de acto en acto y que contiene una referencia intencional a las cosas, se puede expresar por medio del lenguaje, que es el vehículo natural del pensamiento para las personas humanas.

a) La dinámica de la comunicación interpersonal

Dice santo Tomás que «el hombre es más comunicativo a otro que cualquier otro animal», y esto es así porque es propio del hombre usar de la locución para poder expresar completamente sus conceptos[163]. Por lo tanto, la comunicatividad es una propiedad intrínseca de la naturaleza humana[164].

La comunicación humana supone algunos elementos básicos: un hablante y un oyente, algo que se manifiesta (mensaje) y un medio o código en el que se significa el mensaje. Este código habitualmente es lingüístico,

---

[162] SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 95.

[163] «Hoc etiam euidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter exprimere potest. Alia quidem animalia exprimunt mutuo suas passiones in communi, ut canis iram per latratum, et alia animalia passiones alias diuersis modis; *magis igitur homo est communicatiuus alteri quam quodcumque aliud animal*, quod gregale uidetur, ut grus et formica et apis». *De Regno ad regem Cypri* I, 1. El subrayado es nuestro.

[164] «La proprietà (incomunicabile) della natura (comunicabile) dell'uomo è quindi la comunicatività. La natura dell'uomo comporta un'unità nella molteplicità: questo sia per una necessità naturale di sopravvivenza, sia per la divisione del lavoro, sia per il linguaggio». DI MAIO, A.: *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998, p. 245.

pero no es el único, puesto que los gestos también pueden significar partes del mensaje.

Ahora bien, esta estructura básica no da cuentas por sí misma de la antropología en la cual se puede sustentar. Como bien hace notar S. Vergés, el lenguaje es la expresión verbal de la comunicación *personal*[165], lo cual implica mucho más que un mecanismo automático de transmisión de datos. Contra cualquier posición que olvidara el componente personal de la comunicación, este autor dice que «la comunicación interpersonal es la autorrealización de la persona conjuntamente con la otra con la que se comunica»[166].

En este punto, E. Martínez plantea la paradoja que encierra el concepto tomista de persona: mientras que se asevera que la persona es 'incomunicable', alcanza su plena realización en la comunicación interpersonal[167]. La resolución del problema supone para el autor un recurso al genuino acto de ser de la persona. Habiendo establecido que la comunicación humana no comporta una comunicación del propio ser personal, Martínez hace ver que «sólo es posible que la comunicación del subsistente de naturaleza racional se dé en actos segundos propios de dicha naturaleza: las palabras comunicativas de lo conocido y los actos de amor comunicativos del bien; de ahí que para ejemplificar la afirmación de que todo acto es comunicativo de su perfección recurra Santo Tomás al acto de entender, que por naturaleza es locutivo o manifestativo de lo conocido»[168]. Por otra parte, la realización más plena de esta comunicación se da en la amistad, donde el acto de ser personal permanece propio de cada uno, pero

165 Cf. VERGÉS, S.: *Comunicación y Realización Personal*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1987, p. 285. Este autor señala también tres tipos de reduccionismo con respecto al lenguaje (logístico, estructuralista y, en parte también, analítico) que tendrían su antecedente lejano en la filosofía de Ockham: cf. *Ibid*., pp. 286-289.

166 *Ibid*., p. 252.

167 Cf. MARTÍNEZ, E.: *Vida personal y comunicación interpersonal*. *Consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 13 (2006), pp. 81-82.

168 *Ibid*., pp. 86-87.

es a su vez el fundamento de la comunicación de uno con el otro, porque es en la relación amical donde se puede desbordar el bien de la propia vida[169].

Según S. Vergés, los aportes de la filosofía personalista (en particular, de M. Buber) sobre el aspecto personal de la comunicación bien se pueden intergrar en esta visión. Así, se pueden distinguir tres esferas concéntricas: una comunicación con la naturaleza (como el lugar topográfico de la comunicación, ya que de por sí el hombre no puede comunicarse en el 'ello'), una comunicación con las formas inteligibles (que la persona usa para pensar y actuar) y la comunicación propiamente dicha, que es la del 'yo' con el 'tú', que incluye los otros dos tipos menores y que es la expresión privilegiada de la locución verbal. La comunicación implica un encuentro personal y el lenguaje, entonces, es inseparable de la persona[170].

A su vez, el lenguaje se plasma en diversos niveles: el nivel personal es su lugar connatural, como portador de sentimientos y pensamientos; en el nivel sociocultural se manifiesta la condición social de la persona y se expresan sus relaciones sociales, en la cultura, el arte, la idiosincracia y también los pactos nacionales o internacionales[171]; el nivel más alto es el de la expresión del amor personal, donde la comunicación es más perfecta: «Si el lenguaje no pasara por el campo magnético del amor sería estéril, porque no cumpliría su finalidad natural; la de vincular a los interlocutores entre sí»[172].

---

[169] «Sicut ergo aliquis delectatur in suo esse et vivere sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simul sentiat ipsum esse, quod quidem continget convivendo sibi secundum communicationem sermonum et considerationum mentis». *In IX Ethicorum* l. 11, 128-133.; cf. MARTÍNEZ, E.: *Vida personal y comunicación interpersonal*, pp. 86-88.

[170] Cf. VERGÉS, S.: *Comunicación y Realización Personal*, pp. 246 y 289-292.

[171] «Mediante el lenguaje se determinan roles, funciones, relaciones de parentesco, relaciones de mando y autoridad, modos de ejercerla, modos de distribución del trabajo. Ése es un mundo que toca lo intersubjetivo, sin duda, pero que es muy diverso de la relación *yo-tú*, implica una objetivación de relaciones intersubjetivas». LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad*, p. 308.

[172] VERGÉS, S.: *Comunicación y Realización Personal*, p. 291; cf. también CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 680-683.

b) Las dos características de la comunicación

Según A. Di Maio, las dos características ideales de la comunicación según el pensamiento de santo Tomás son:

- No considerar nada como ajeno a sí mismo. Esto tiene que ver con la capacidad de asimilar del hombre (en cuanto que el alma es *quodammodo omnia*) por el intelecto y la voluntad.

- No tener nada sólo para sí mismo. Esto está relacionado con la capacidad comunicativa (en sentido estricto) del hombre, que se explica por el intelecto y la voluntad, pero con acciones vueltas al exterior, a través del lenguaje o de las relaciones amicales y sociales[173].

La comunicación atiende rigurosamente a los aspectos formales de las cosas. Lo material se puede entregar, dar, sin conservarlo. En cambio, lo que propiamente se comunica, también se conserva. Esta comunicación formal se puede entender mejor a través de dos 'lemas' que, como señala Di Maio, se dan conjuntamente para explicar la comunicación en el Aquinate:

- *Bonum est diffusivum* (*communicativum*) *sui*[174]: 'el bien es difusivo de sí'.

- [*Sapientia*] *quam sine fictione didici, et sine invidia communico* (Sab 7, 13)[175]: 'La sabiduría, que sin simulación aprendí y sin envidia comunico'.

El primero de los dos lemas tiene una vertiente antes bien metafísica que se manifiesta en la operación humana. A la búsqueda del bien (indigencia), sigue la posesión (perfección), de la cual nace la tendencia a la comunicación (sobreabundancia). Si se lo ve en Dios, solamente existe la sobreabundancia, la cual, a su vez, comunica a las creaturas no sólo el ser, sino también la capacidad de ser causas en el propio orden[176].

[173] Cf. DI MAIO, A.: *Il concetto di comunicazione*, pp. 240-241.
[174] Para las dos posibilidades, cf. (respectivamente) *CG* I, 37 y *De Pot*. q. 9, a. 9, s.c. 3m.
[175] Cf. *ST* III, q. 42, a. 3, c.
[176] Cf. DI MAIO, A.: *Il concetto di comunicazione*, pp. 288-289 y 310-311.

El segundo lema, en cambio, señala la condición para recibir el conocimiento de Dios (*sine fictione didici*) y la necesidad moral de comunicar ese conocimiento (*sine invidia communico*). El vocablo *fictio* señala el vicio opuesto a la veracidad, es decir, el mentir intencionalmente. El *sine fictione* implica también evitar la jactancia y la falsa humildad. Sin estas condiciones no hay un verdadero 'saber'[177].

En cuanto a la *invidia*, aquí se refiere al *zelus ex invidia*: «El bien se ama en cuanto que es comunicable al amante, de donde resulta que todo lo que impide la perfección de esta comunicación se vuelve odioso. Y así se causa el celo por el amor del bien. Por el defecto de la bondad, en cambio, sucede que ciertos bienes escasos no pueden ser poseídos íntegramente por muchos. Y por tal amor se causa el celo de la envidia»[178].

Así pues, el celo puede nacer por el amor o por la envidia, por la benevolencia que constituye al amor de amistad o por no querer perder un cierto bien. La condición para la comunicación verdadera es no sólo tener una disposición de veracidad, es decir, excluir la mentira, la falsa humildad y la jactancia, sino también saber compartir lo recibido sin el temor de perder lo que se comunica. Por esto, la generosidad es condición moral de la sabiduría. La comunicación del bien con respecto a quien lo recibe se dice 'amor', y con respecto al bien (del cual no hay temor de desprenderse) se dice 'liberalidad'[179].

La comunicación es, entonces, vista por santo Tomás desde dos ángulos distintos: en cuanto a su vertiente metafísica (*bonum diffusivum sui*) y en cuanto a su vertiente moral ([*Sapientia*] *quam sine fictione didici, et sine invidia communico*). En el tema que nos interesa, estos dos puntos resultan relevantes.

[177] Cf. *Ibid*., pp. 315-319.

[178] «Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiae». *ST* I-II, q. 28, a. 4, ad 2m.

[179] Cf. DI MAIO, A.: *Il concetto di comunicazione*, pp. 320-321.

Desde un punto de vista metafísico, el *verbum mentis* es la perfección del intelecto, más aún cuando está constituido por un juicio verdadero. Como tal se dice *esse secundum quid* y *bonum simpliciter*[180], puesto que supone la perfección de la persona en una de sus dimensiones, en este caso, la dimensión cognoscitiva[181]. Este acto que hace a la persona 'mejor' metafísicamente, constituye la 'sobreabundancia' de actualidad que impele a la comunicación. Por lo tanto, el *bonum simpliciter* del orden intelectual, esto es, el *verbum mentis*, tiende a comunicarse por su misma naturaleza. Así lo expresa Canals Vidal: «La manifestatividad y comunicatividad expresiva sigue, de suyo, a la consumación de la plenitud del vivir consciente, y lo propio de la verdad que existe en la palabra mental del entendimiento [...] es la manifestación comunicativa de la perfección del ente, en la línea de la patentización y de la comunicación de la verdad del ente en el ejercicio difusivo de una comunicación interpersonal»[182].

Desde un punto de vista moral, la acción comunicativa humana depende de otros ámbitos más allá de lo intelectual. Supone, por ejemplo, amar con benevolencia a la persona a la que se habla, no jactarse del saber poseído ni mostrarse falsamente humilde, y, por supuesto, ser veraz. Como consecuencia de estas condiciones, se sigue la generosidad en cuanto que no se retiene para sí el bien que otro puede recibir y asimilar según su capacidad cognoscitiva (lo cual, a su vez, hace que quien recibe se encuentre en la posibilidad de comunicarlo a otro)[183].

La comunicación, entonces, nace de la verdad conocida[184] y manifestada en el *verbum mentis*, se sirve de su instrumento connatural que

[180] Cf. *ST* I, q. 5, a. 1, ad 1m. y, en el capítulo 3, el apartado 4.c).
[181] Cf. CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*, pp. 692-696.
[182] *Ibid*., p. 698.
[183] Canals Vidal señala la intrínseca importancia del *verbum* en el desarrollo de la vida: «La palabra mental, emanación natural de la "vida" según la inteligencia, es principio, a modo de forma, del orden e inclinación que impulsa la vida como consistente en la operación causada libremente por el viviente personal. Si se niega la constitutiva naturaleza locutiva del entendimiento, tendrá que negarse consecuentemente toda libertad, toda acción «vital» libremente causada, en lo finito y en lo infinito». *Ibid*., p. 699.
[184] Este punto es diametralmente opuesto a la teoría consensual de la verdad: «Frente a esto [teoría consensual de la verdad] opongo la teoría realista de la verdad: la verdad como fundamento de la comunicación. Según este planteamiento, nosotros no hacemos la verdad, sino que descubrimos la verdad. En cierta manera, más que poseer la verdad, la verdad nos

es el *verbum vocis* y se comunica por su mismo dinamismo de bien en sujetos que ejercen sus virtudes dianoéticas y morales. La perfección de la persona en la comunicación interpersonal desborda los límites del ejercicio del intelecto, transformándose en una instancia integral y comunitaria de su realización.

c) Verbum mentis*, comunicación y objetivación*

La consideración de la comunicación interpersonal constata que el *verbum* como perfección operativa o *bonum simpliciter* de la persona implica una dinámica difusiva. Por esto mismo, el conocimiento cumplido no puede detenerse en la persona que lo posee. De allí que una consideración 'solipsista' del *verbum mentis* traicionaría su más íntima naturaleza.

Así, se amplía la interpretación que podemos hacer de su carácter 'manifestativo'. J. J. Sanguineti señala que, en sentido estricto, las objetivaciones o contenidos abstractos no deberían considerarse como *verba mentis* puros o aislados, sino como contenidos en él y usados de modos variados, de acuerdo a los modos en que un enunciado se puede usar en diversos actos lingüísticos[185].

En este sentido, hay algunos pasajes de santo Tomás en los que distingue la *conceptio* del *verbum*: «Las especies concebidas en el interior, en cuanto que permanecen como simples concepciones del intelecto, tienen sólo razón inteligible; en cuanto que son ordenadas por el inteligente como para manifestarlas a otro, tienen razón de verbo (*rationem verbi*), que se llama *verbum cordis*; en cuanto que son adaptadas y de algún modo son ordenadas a aparecer en los signos exteriores, si son signos para la vista, se llaman 'señales' (*nutus*); si [son signos] para el oído, se llaman propiamente

posee, la verdad nos trasciende. Comunicar es transmitir la verdad; y la verdad, a su vez, es posesión del ser por parte del sujeto cognoscente». LLANO, A.: *Filosofía del lenguaje y comunicación*, en YARCE, J. (Ed.): *Filosofía de la comunicación*. EUNSA, Pamplona, 1986, p. 92.

[185] Cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 98.

'locución vocal'»[186]. Este texto resulta muy interesante no sólo para distinguir los contenidos abstractos de su ordenación a la manifestación (o 'razón de verbo'), sino también para mostrar que los signos que se ponen en juego en la comunicación humana pueden ser para el oído o para la vista. Si bien la palabra tiene esta doble dimensión (en cuanto pronunciada o en cuanto escrita), también santo Tomás se podría referir a todos los otros signos (como las indicaciones con la mano o la gestualidad del rostro) que, sin ser palabras, dan a conocer la interioridad del hombre.

Dado que la comunicación interpersonal es mucho más que la mera transmisión de contenidos, puesto que incluye signos que van más allá de los términos lingüísticos y se da dentro de un marco de amor de benevolencia, se intuye que el valor de la persona en el diálogo supera ampliamente el prejuicio racionalista moderno[187].

Aunque los contenidos abstractos son fundamentales en el conocimiento humano, su articulación y ordenación a la manifestación (sea a sí mismo o a otros) hacen de esos contenidos enunciaciones vitales, impregnadas de las condiciones morales y psicológicas de la persona que habla o 'se habla'. Según la analogía de santo Tomás, como en el artífice se distinguen el fin del artífice, el ejemplar y el artefacto, en el hablante se distinguen el fin (*verbum mentis*), el ejemplar (*verbum interius quod habet imaginem vocis*) y la palabra proferida externamente (*verbum exterius*). Así como en el artífice la intención del fin precede al ejemplar imaginado y éste

[186] «Species ergo conceptae interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis: hi enim duo sensus disciplinabiles sunt». *In II Sent*. d. 11, q. 2, a. 3, c.

[187] «Aunque reconocemos que los lenguajes dotados de objetividad científica están también ellos destinados a un acuerdo o reconocimiento de una comunidad intersubjetiva […], vemos sin embargo que el uso más explícito y más espontáneo de la intencionalidad intersubjetiva del lenguaje se da en el llamado *lenguaje ordinario*. Es aquí donde continuamente interrogamos y respondemos, damos órdenes o recibimos indicaciones, intentamos conocer algo de la interioridad de otras personas con las que nos encontramos, producimos entendimientos y malentendidos, nos comunicamos o fracasamos en nuestro intento de comunicación». LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad*, p. 309; cf. SANGUINETI, J. J.: *La especie cognitiva*, p. 99.

precede al artefacto, así también en el hablante el *verbum mentis* precede al ejemplar imaginado y al *verbum vocis*. De esta manera, se ve que la enunciación vital patente en el *verbum vocis* o *exterius* procede como de su causa final y eficiente de lo inteligido interiormente y ordenado a manifestarse (*verbum mentis*)[188].

No se trata de negar el valor de los contenidos abstractos. El intelecto humano, por su propia dinámica, adquiere estos contenidos. El punto es que no se detiene en ellos, sino que pasa a hablar del mundo, de sí mismo o de Dios a través de ellos y esto lo hace con otros. Así lo señala H.-G. Gadamer: «La palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo*. El que piensa o se dice algo, se refiere con ello a lo que piensa, a la cosa. […] Pero en esta estructura del pensamiento tiene su fundamento el que el pensar pueda volverse reflexivamente hacia sí mismo y objetivarse. […] El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu, sino a la cosa»[189].

El nivel del conocimiento abstracto y el nivel expresivo o manifestativo a otras personas por medio de discursos articulados (que pueden expresar sorpresa, admiración, temor, agradecimiento, conocimiento u otras determinaciones) se pueden distinguir, pero actúan juntos. Aún si nos refiriéramos a las meras objetivaciones, cabe señalar que «la objetividad de las esencias, su universalidad, recibe una corroboración y un esclarecimiento mayor a partir del hecho de valer como verdad para una comunidad intersubjetiva, no en el sentido de un mero consenso o acuerdo fáctico, sino como validez racionalmente vista y abierta al diálogo»[190].

El prejuicio racionalista tendería a separar dos realidades que en el origen han estado unidas y denominadas bajo una misma consideración: el *logos* como pensamiento y como discurso. Estas dos dimensiones están íntimamente relacionadas no sólo por el nombre, sino también porque se

[188] Cf. *De Ver*. q. 4, a. 1, c.

[189] GADAMER, H.-G.: *Verdad y Método*. Tomo I. Trad. de A. Agud Aparicio, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 511. Sobre la interpretación del *verbum mentis* de Gadamer, cf. ARTHOS, J.: *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009. Para una crítica de la posición de Arthos, cf. CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, pp. 320-331.

[190] LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad*, p. 317.

retroalimentan en la dinámica del diálogo. El lenguaje, que es el instrumento privilegiado del pensamiento para manifestarse, es, a su vez, el medio por el cual una persona puede conocer lo que otras tienen para decirle, y así crecer en su realización.

5. Recapitulación

En el presente capítulo hemos estudiado la intencionalidad del *verbum mentis* a partir de la discusión de la Tesis 3, que reconoce el lugar propio del *verbum* en el conocer humano. En la presente recapitulación presentaremos sintéticamente los resultados positivos de nuestra investigación y las consideraciones en torno a las tres vertientes de la Tesis estudiada.

a) Conclusiones temáticas

Partiendo del hecho de que el conocimiento es *de* las cosas, en este capítulo nos hemos preguntado cómo el hombre conoce en la operación intelectiva esas cosas. Hemos llamado ‘intencionalidad’ al atributo de *esse ad* o de ‘relación a las cosas’ (*habitudo ad rem*[191]) que tiene el intelecto en cuanto potencia, en cuanto hábito y en cuanto operación. Por esta razón, afirmamos que la intencionalidad como fenómeno trasciende el ámbito del conocer en acto (que corresponde a la operación) para ser una característica que determina desde el principio a la vida intelectual. La diferencia entre los tres niveles está dado por una concretización de la apertura intencional originaria: como tendencia en general (potencia), como capacitación concreta (hábito) o como consideración actual (operación).

En la operación, el intelecto alcanza cierta perfección. Por un lado, se actualiza en *esse intelligibile*, esto es, como *esse secundum quid* y *bonum simpliciter* de la persona en cuanto inteligente. Por otro, esa actualización obedece a su máxima apertura intencional, porque en la operación tiene un conocimiento en acto de alguna cosa.

[191] «Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud *dicere* quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat *habitudinem ad rem intellectam*, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti». *ST* I, q. 34, a. 1, ad 3m. El subrayado es nuestro.

El *verbum mentis* es el término inmanente de la operación cognoscitiva. La necesidad de este término es requerida en razón de la diferencia ontológica entre lo conocido y el cognoscente, por la que el intelecto y lo inteligido son siempre dos. La asimilación intencional es el modo en el que lo conocido es en el intelecto, es decir, son noéticamente uno. En el *verbum mentis*, lo conocido se vuelve actualmente patente a la inteligencia.

Como palabra interior, el *verbum mentis* expresa lo conocido y hace conocer. Puede sostener esta doble valencia porque intencionalmente es una semejanza de lo conocido. La mejor fórmula para expresar esta dualidad que le es propia, a nuestro entender, es decir que es una 'semejanza intencional'. Esta expresión señala que, al mismo tiempo, el *verbum* realiza en abstracto una *ratio* que en la cosa se da en concreto (y así es *similitudo*, es decir, *unum in qualitate* con la cosa conocida) y que depende de la cosa en cuanto a su origen y en cuanto a su término (por eso es *intentio*). Podríamos decir que la intencionalidad del *verbum* es 'ser lo inteligido en *esse intelligibile* que hace ver lo inteligido en *esse naturae*'. Esta formulación subraya la identidad noética entre el intelecto y la cosa (la misma *ratio*) a la vez que muestra la dualidad ontológica (distinto *esse*). En el fondo, el ser del *verbum* es inescindible de su 'hacer conocer', porque su razón de ser es ser medio de conocimiento.

Esta dualidad que caracteriza al *verbum* (ser inteligido y hacer inteligir) puede expresarse a través de la metáfora de una ventana, en y por la que se ven las cosas exteriores a una sala. Como quien mira no se detiene en la ventana, así tampoco quien intelige se detiene en el *verbum*.

Sin embargo, aunque la ventana no 'se mire', sin embargo 'se ve'. Con el *verbum mentis* sucede algo semejante, salvando los límites de las metáforas espaciales. El *verbum*, en cuanto dicho o en cuanto *ratio* abstracta, es lo *primo et per se intellectum*. Sin embargo, dado que intencionalmente *es* el aspecto conocido de la cosa, ordena la inteligencia *a* la cosa. No se trata de una instancia que requiera 'atención' de parte de la inteligencia, o que suscite una consideración previa a la intelección del aspecto conocido de la cosa, sino que es pura apertura intencional a la cosa conocida.

Para ser más claros: *la intencionalidad es una relación u ordenación*. Los términos de esa relación son (en su mayor realización) el *verbum mentis* y la cosa conocida. Su fundamento es la cualidad compartida (*similitudo*), que hace de los dos términos un *unum in qualitate*. Esa cualidad o *ratio* se da concretamente en la cosa, abstractamente en el intelecto. Su origen está en la causalidad formal de la cosa sobre el intelecto por medio de la *species* y en la unidad intencional entre el cognoscente y lo conocido que nace de ella. Por esa razón, el *verbum mentis* es una *intentio* del aspecto conocido de la cosa, que lo hace conocer y que está totalmente vuelto hacia su realización concreta en la cosa.

Por otra parte, el *verbum mentis* implica un orden a la manifestación, a sí mismo o a otros. Esto supone una diferencia radical con respecto a la *species*, que es el principio del entender y, por lo tanto, el principio del *verbum*. El conocimiento cumplido implica una palabra interior, pero esta situación no sería así si el cognoscente no se encontrara en una situación dialógica.

El fenómeno de la comunicación humana pone de manifiesto que lo pensado se hace palabras. El *verbum mentis* es la causa eficiente y final del *verbum vocis*. Por lo tanto, lo que se profiere exteriormente está íntimamente vinculado al decir en el intelecto.

Ahora bien, la comunicación humana se da en un encuentro entre *personas*. Esto implica que no se trata meramente de una comunicación abstracta, donde se codifican y decodifican mensajes sin intervenir la subjetividad del emitente o del oyente. El encuentro personal, la comunicación propiamente humana, es el ámbito normal en el que se expresa el *verbum mentis* a través de signos lingüísticos u otros gestos.

La 'comunicación' humana como concepto filosófico en los textos de santo Tomás tiene dos presupuestos, uno es antes bien metafísico y el otro moral. Por una parte, 'el bien es difusivo de sí': esto se relaciona con el hecho de que una perfección poseída (el *verbum* como perfección de la potencia intelectiva) por sí mismo tiende a comunicarse a otros. El conocimiento –como todo bien– tiende a difundirse en el diálogo con los demás, en el que, además, se enriquece con el conocimiento que pueden aportar quienes participan del mismo.

Por otra parte, la comunicación implica algunas condiciones morales, como la veracidad y la generosidad, y, sobre todo, tratar al otro como una *persona*, no como una *cosa*. El amor está en la raíz de la realización de la persona, y en esta dinámica se inserta el fenómeno de la comunicación. Por eso, el *verbum mentis* como raíz de la comunicación personal no se reduce al mero conocimiento científico o a las objetivaciones abstractas (que son importantes), sino que envuelve todas las dimensiones de la vida que se sirven de los conceptos abstractos para ponerse de manifiesto.

El conocimiento, la comunicación y la perfección (personal y comunitaria) están comprendidos en la realización de la persona. Pueden distinguirse, pero no absolutamente separarse. La raíz más profunda de la articulación del *verbum mentis* se encuentra en la vida personal.

b) Respuesta a la Tesis 3

Desde el inicio, ponemos de manifiesto nuestro acuerdo fundamental con los autores de la Tesis 3 y señalamos la importancia de las reflexiones de estos autores para el desarrollo de nuestro trabajo, ya que asumen la problemática del conocimiento en toda su extensión y dan una respuesta complexiva coherente con el espíritu de los textos de santo Tomás. Nuestras diferencias no son tanto de fondo cuanto de precisiones de algunos puntos.

La Tesis 3 la hemos formulado de la siguiente manera:

> Tesis 3: *el* verbum *es distinto de la* species *y del acto de conocimiento, y específicamente es o bien representativo de la cosa, o signo formal de ella, o manifestativo de ella.*

La cuestión central está dada por la aceptación del *verbum mentis* como un punto fundamental del conocimiento humano, distinto de la *species*. En este sentido, estos autores se oponen tanto a los de la Tesis 2 (que no reconocía la existencia del *verbum mentis*) como a algunos de la Tesis 1 (que confundían la *species intelligibilis* con el *verbum mentis*, sin señalar sus diferencias).

A la posición que señala que el *verbum mentis* es 'signo formal' hemos opuesto un problema inherente a la razón de signo: ser conocido con

anterioridad a lo significado. En tal caso, parecería que, o hay una preintelección del *verbum*, o no se puede decir 'signo'. A. Llano y F. Inciarte hablan de una 'intelección atemática' del *verbum*, con la que salvan la razón de *praecognitum*. Esta 'intelección atemática' podría reconducirse a la 'intelección *formaliter*' que señalaba J. Maritain: el *verbum* es 'dicho' o 'inteligido en su razón abstracta' en el conocimiento de la cosa. Como su razón abstracta pertenece, en realidad, a la cosa, él no es lo conocido *denominative*, sino que lleva al intelecto a la cosa porque él es su semejanza intencional.

Hemos señalado que estos dos modos de concebir la intelección (*formaliter* y *denominative*) se dicen 'intelección' analógicamente. De otro modo, surgiría la pregunta: ¿estamos conociendo *realmente* la cosa? Si nuestro supuesto es que el conocimiento es *de* la cosa, no podemos afirmar que haya una intelección del *verbum* como cosa conocida. Ahora bien, de dos intelecciones dichas analógicamente surge que la razón de signo (ser preconocido) se aplica también analógicamente. En este punto nos hemos opuesto a Maritain y a Juan de Santo Tomás, que consideran que el signo instrumental y el signo formal son dos especies del mismo género. Consideramos, sin embargo, que los autores que hemos puesto bajo la Tesis 3 (A. Llano, F. Inciarte y J. Deely) podrían estar de acuerdo con nuestra solución: el *verbum* se dice signo no como una especie de un género compartido con el signo instrumental, sino analógicamente.

Con respecto a la noción de 'representación', valoramos positivamente los aportes que en este sentido ha hecho P. Moya. Su insistencia en distinguir la 'representación' tomista (que es un modo de ser de lo conocido) del concepto cartesiano de 'representación' permite una lectura correcta de los textos de santo Tomás. Este punto es fundamental. Nos apartaríamos, sin embargo, de una propuesta que incluyese el concepto de 'representación' como central de la gnoseología del Aquinate (que, por otra parte, no pensamos que sea la intención de P. Moya al hablar de 'rehabilitar' el concepto de 'representación'). En este sentido, hemos propuesto la fórmula 'semejanza intencional' para significar el mismo contenido, pero en un modo que evita la palabra 'representación', dada la carga (valga la redundancia) 'representacionista' que conlleva, sobre todo en la filosofía moderna.

Y. Floucat distingue el 'objeto en consideración primera' (el *verbum*) y el 'objeto último' (la cosa) del entender. En este punto nos apartamos de su posición, que, por lo demás, consideramos positiva. Nos parece que es una terminología que puede inducir al error de poner 'pasos' en la intelección de la cosa. Para distinguir el concepto en su razón universal del concepto en cuanto referido a la cosa, preferiríamos las expresiones de 'conocimiento atemático' y 'conocimiento temático' (o *formaliter* y *denominative*, respectivamente).

La posición de J. J. Sanguineti la hemos asumido plenamente. El *verbum* es de por sí manifestativo, a sí mismo o a los demás. Esto comporta dejar de lado una interpretación estrictamente intelectualista o racionalista de la naturaleza del *verbum* para incluirlo en su razón más profunda, que es el diálogo interpersonal y el perfeccionamiento moral que de él se sigue. Nos parece que es un aporte fundamental para no escindir el conocimiento en cuanto científico de la vida concreta, donde se ponen en juego las virtudes morales y la realización personal, no sólo las objetivaciones del saber. Por supuesto, esto no invalida las conclusiones a las que hemos llegado sobre el *verbum* (como, por ejemplo, la razón de su existencia en cuanto a la diferencia ontológica), sino que las lleva a su plentitud.

Retomando el eje principal de nuestro trabajo, podríamos preguntarnos si al *verbum* le compete la denominación de 'representación mental'. Recordamos la definición que hemos dado al inicio de nuestro trabajo: una 'representación mental' es «toda entidad mental que tiene intencionalidad o contenido; el vehículo que tiene el contenido. Alternativamente, un proceso –a saber, el que dirige la mente hacia sus contenidos»[192].

Para dar una respuesta, procederemos como lo hemos hecho con respecto a la *species intelligibilis*[193]. El problema de esta definición son los géneros que se quieren predicar del *verbum mentis*.

En primer lugar, como sucede con la *species*, el *verbum mentis* no es una 'entidad' como normalmente se puede entender este término, ya que su posición es en el ser inteligible, no en el ser entitativo. En este sentido, no se

[192] MANDIK, P.: *Key Terms in Philosophy of Mind*, p. 73.
[193] Cf., en el capítulo 3, el apartado 5.b).

trata de una modificación en el ser natural del intelecto ni tampoco según su potencia operativa en *esse intelligibile* (puesto que no lo constituye como intelecto habitual, como sí lo hace la *species*). El *verbum mentis* es un acto que surge en la operación del intelecto, no una ‘pequeña cosa en la mente’.

En segundo lugar, tampoco se lo podría considerar un ‘proceso’, ya que la operación intelectiva tiene en el *verbum* su término inmanente, no en un proceso; es más, toda la acción del intelecto no es estrictamente un ‘proceso’, sino un acto: en acto primero o habitual, para la *species*, y en acto segundo u operación, para el *verbum*. No existen momentos cronológicos como los que determinan la naturaleza de cualquier proceso físico. El *verbum mentis* no es un proceso, pero, sin embargo, *procede* (no en el sentido de *motus*): así resulta un aspecto de la *imago Trinitatis* que se da en el hombre[194].

Por último, no nos parece que se pueda considerar que el *verbum* sea un ‘vehículo’, puesto que constituye el aspecto conocido de la cosa: noéticamente es idéntico a él, aunque ontológicamente sea diverso. En este sentido, *es* intencionalmente la cosa misma, es decir, es mucho más que un vehículo.

Sin embargo, de algún modo sí le cabe la definición. En cuanto que ‘tiene intencionalidad y contenido’, el *verbum mentis* se podría llamar, en sentido amplio, ‘representación mental’, puesto que, según santo Tomás, el *verbum* «surge de una cosa y *representa* otra»[195]. En cuanto que el *verbum* hace patente un aspecto de una cosa que ontológicamente es diversa del intelecto, la representa (o ‘hace presente’). En cuanto que es la misma *ratio*, es intencionalmente ella.

Ciertamente, habría que hacer la salvedad de que se trata del aspecto conocido de la cosa en *esse intelligibile*, es decir, es un modo de ser distinto del *esse naturale*, pero que es la misma *ratio* en uno y otro caso. En cuanto

[194] «Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei». *ST* I, q. 93, a. 6, c.

[195] «Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud *repraesentat*». *De Pot*. q. 8, a. 1, c. El subrayado es nuestro.

que es una semejanza intencional, todo él se orienta a una cosa de la cual surge y a la cual hace manifiesta 'transparentemente' en el intelecto, sin darse a conocer él mismo. De todas maneras, se trata de un *acto* expresivo concomitante a la operación intelectiva que 'tiene intencionalidad y contenido', no de un proceso o un vehículo. Además, ese acto expresivo tiende a difundirse, a manifestarse a otros, en la realización personal comunitaria que implica el amor de benevolencia, el diálogo y el ejercicio de las virtudes.

Todas estas precisiones están lejos del esquema de 'representación mental' corriente en la filosofía actual. Por eso, aceptando que en sentido muy amplio el *verbum* se puede decir 'representación mental', siempre cabe precisar qué supuestos antropológicos, gnoseológicos y metafísicos están detrás de esta afirmación.

CONCLUSIÓN

El punto de partida de la presente investigación ha sido una doble evidencia: el conocimiento es *de* las cosas y este conocimiento se da en dos niveles: sensible e inteligible. Aunque hay filósofos que han negado estas evidencias, el realismo tomista, siguiendo la tradición aristotélica, no lo ha hecho, y con buenas razones. Las contradicciones que nacen al negar que el conocer sea de las cosas (¿cómo se podría hacer tal afirmación si no se considera que, al hacerla, se está conociendo al menos el conocer humano?) o al negar el nivel inteligible (¿cómo se puede afirmar en términos universales y abstractos que el conocimiento sólo es de lo particular y concreto? ¿Cómo se puede negar universalmente que haya conocimiento del universal?) muestran que hay argumentos para sostener esta posición. A partir de este doble principio, nuestro estudio se ha concentrado sobre el *modo* en que el hombre conoce las cosas en el nivel inteligible.

Una investigación de este tipo es un estudio *reflejo* del obrar humano. En primera instancia, se conoce algo. Después se reflexiona sobre el modo en el que ese algo es conocido por el hombre. El conocimiento reflejo, entonces, supone el conocimiento directo, es decir, intenta explicar cómo el hombre conoce efectivamente el mundo, a sí mismo y a Dios.

En este tipo de especulación, la historia de la filosofía muestra tres tendencias fundamentales: una afirmación de que el conocimiento es de las propias representaciones (y que, a su vez, puede conducir a un conocimiento de las cosas, o no), una negación de tales representaciones considerándolas como 'obstáculos' para conocer las cosas y una afirmación de 'instancias' en el acto de inteligir que hacen conocer las cosas sin ser ellas mismas temáticamente conocidas en tal operación.

La discusión entre los distintos intérpretes de santo Tomás que hemos analizado muestra ciertas divergencias a la hora de valorar en qué tendencia se inscribe su teoría del conocimiento. Así, surgen opiniones que lo consideran un realista mediato (haciendo de la *species* una representación mental que es conocida antes de conocer la cosa misma) o un realista inmediato. Dentro de esta última tendencia, existen dos posiciones

prevalentes: la que considera que no hay ningún *tertium quid* entre el intelecto y la cosa y, entonces, hace de la *species* una forma del intelecto sin valor representativo y reduce el *verbum mentis* al acto de inteligir, y la que considera que el *verbum mentis*, en cambio, es una instancia esencial al acto de conocer humano. Entre estas dos corrientes el problema principal es si afirmar una inmanencia de lo conocido en el cognoscente implica sostener que hay una 'realidad sustituta' (o *esse objectivum* escotista) en el intelecto o bien si esa inmanencia no implica una posición representacionista, sino que es parte de la dinámica del conocer como su término intencional.

Esta discusión es rica en matices y muestra la vitalidad de las discusiones en torno al pensamiento de santo Tomás. Además, abreva en las fuentes medievales, en las interpretaciones modernas y en las discusiones de la filosofía actual. Aunque estos aspectos no están simultáneamente presentes en todos los autores estudiados, esta situación exige dos tipos de respuesta: (I) qué lugar ocupa el concepto de 'representación' en la gnoseología del Aquinate y (II) qué puede aportar esta teoría a la filosofía actual de las representaciones mentales.

1. El lugar del concepto de 'representación' en la gnoseología de santo Tomás

Para resolver la primera cuestión, es decir, qué rol juega la noción de 'representación' en la teoría del conocimiento del Aquinate, hemos apelado a una serie de principios que nos parecen fundamentales. En primer lugar hemos establecido la analogía entre el orden entitativo y el orden operativo. Mientras que el primero se centra en la sustancia y la quididad, el segundo atiende al acto y al ejercicio. Ambos niveles están relacionados porque son progresivas participaciones del acto originario de ser. Así, en el nivel entitativo la sustancia se dice *ens simpliciter* y *bonum secundum quid*, mientras que en el nivel operativo, la operación se dice *ens secundum quid* y *bonum simpliciter*. Las operaciones, entonces, implican la perfección de la persona mediante el ejercicio de las potencias que le son propias. Esto se da máximamente en el intelecto y la voluntad, sin olvidar el nivel sensible que está supuesto en el ejercicio de las potencias espirituales.

El segundo principio que nos ha parecido central es la distinción ontológica y la unidad noética que se da en el conocimiento. Mientras que desde el punto de vista ontológico lo conocido y el cognoscente son siempre dos entes distintos, en el acto de conocimiento resultan relativamente uno: *intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*. La unidad y la dualidad implican una corrección continua en las expresiones que se usan para hablar del conocimiento. Por un lado, un representacionismo fuerte eliminaría la unidad; por otro, si se subrayara demasiado la unidad, se perderían de vista los límites evidentes del conocimiento humano.

En el análisis de las interpretaciones actuales de santo Tomás, hemos encontrado tres estructuras fundamentales que resumen diversas posiciones y las hemos formulado en tres tesis (de las cuales criticamos la primera y la segunda y fundamentalmente seguimos la tercera) que nos permitirán confrontar los resultados que hemos obtenido:

- Tesis 1: *la* species *es una representación que debe ser conocida antes de ser conocida la cosa*.
- Tesis 2: *el* verbum mentis *se reduce al acto de conocer para evitar todo representacionismo o todo* tertium quid *entre el intelecto y la cosa*.
- Tesis 3: *el* verbum *es distinto de la* species *y del acto de conocimiento, y específicamente es o bien representativo de la cosa, o signo formal de ella, o manifestativo de ella*.

a) Representación y species intelligibilis

Estudiando el conocimiento en el orden operativo, se despejan una serie de problemas en torno a la *species intelligibilis*. Siendo una semejanza de la quididad de lo conocido, no 'se presenta' delante del intelecto como objeto conocido, sino que informa inmediatamente al intelecto como forma por la que éste se pone en acto. Así se sintetizan las dos dimensiones que le son propias: la *species* es *similitudo rei cognitae* y es 'forma' del intelecto. En cuanto que es *similitudo*, especifica el acto cognitivo; en cuanto que es forma, permite que el intelecto obre.

De esta manera, la *species* se dice 'principio del entender'. Tal denominación alude al carácter de información preconsciente de la *species*: se trata de una capacitación preoperativa (o acto primero) que permite la operación cognoscitiva propiamente dicha (o acto segundo). La *species* se conserva en el intelecto como un hábito del mismo, como una memoria intelectual a la cual el intelecto siempre puede volver en sus operaciones.

Ahora bien, es un hecho que santo Tomás usa a veces el término *repraesentatio* o *repraesentare* refiriéndose a la *species*. *Repraesentare* implica contener una semejanza. En el contexto en el que se afirman estas cosas, el Aquinate tiende a distinguir dos tipos de *similitudo*: por un lado, existe una *similitudo* según la conveniencia en la naturaleza (como dos animales de la misma especie); por otro, existe una *similitudo* según la representación, que es la que es necesaria en el conocimiento. Esta última se diferencia de la primera en cuanto que el *modo* de realizarse es distinto: la primera se da en *esse naturae*, la segunda en el *esse intentionale*. Pero en ambos casos se trata de *similitudo*, y la *similitudo* se define como *unum in qualitate*: de allí que la identidad entre la *species* y algún aspecto esencial de la cosa conocida sea sostenida por santo Tomás. Desde ya, tal identidad supone que se conozcan los modos de manifestarse de la quididad, es decir, los accidentes propios que emergen de ella como distintivos, para poder conformar en el intelecto un conocimiento esencial[1]. Por otra parte, este conocimiento no agota toda la inteligibilidad de lo real[2].

La noción de 'representación' aplicada a la *species* alude al hecho de que es una semejanza de lo conocido, pero no según el *esse naturae*, sino según el *esse intentionale*, que, en el ámbito de la operación intelectual, es asumido por el *esse intelligibile*. En este sentido, la *species* no es algo conocido (*quod intelligitur*) sino algo por lo cual se intelige otra cosa (*quo intelligitur*). Su rol mediador consiste en capacitar al intelecto para conocer algo, permitiéndole pasar al acto y dando la medida de dicha operación.

[1] «formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni». *ST* I, q. 77, a. 1, ad 7m.

[2] «cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae». *In Symbolum Apostolorum*, pr., 864.

Los autores de la Tesis 1 subrayan el rol mediador de la *species* desde un punto de vista cognitivo (es decir, como objeto conocido) y, probablemente, pierden de vista su rol causal (como causa formal). Así, la *species* cambia su función de capacitar preoperativamente al intelecto por una función objetiva, más cercana a los planteos escotistas o de algunas corrientes filosóficas actuales que a la del Aquinate. Esto no implica que estos autores no hayan hecho grandes aportes a la discusión que hemos estudiado. Su acercamiento a los textos del Aquinate ha puesto de relieve algunos puntos que se han mostrado muy prolíficos para esta discusión, como, por ejemplo, el mismo concepto de 'representación'.

b) Representación y verbum mentis

La operación intelectual implica la formación del *verbum mentis*. Esta instancia gnoseológica no se distingue de la *species* en cuanto *similitudo* de la cosa conocida, sino en cuanto a su función en el acto intelectivo: se trata del término inmanente e intencional de dicha operación. Los autores de la Tesis 2 han negado la procesión del *verbum mentis* en el acto intelectivo y tienden a concentrarse en la unidad noética entre el cognoscente y lo conocido, dejando un poco de lado la dualidad ontológica, puesto que creen ver en el *verbum* una especie de 'cosa' o *tertium quid* que impediría el conocimiento de la realidad. Sus objeciones contra todo representacionismo resultan contundentes, sobre todo cuando se aplican a la *species*, cuya función formal destacan.

Sin embargo, la unida noética *requiere* la presencia intencional de lo conocido. Dado que la operación del cognoscente es siempre distinta del ser de lo conocido (sea una cosa o sea el mismo cognoscente) y que la operación intelectiva es inmanente y no transitiva, es necesaria cierta presencia del aspecto conocido de la cosa en el intelecto. Esta presencia no está constituida por una 'cosa', sino por un 'contenido' (acto) que procede en y de la misma operación intelectiva. El *verbum mentis* es formado como expresión de lo conocido y, al mismo tiempo, es como una 'ventana' en la que y por la que se ve lo conocido en su realización material en la cosa. Se lo puede considerar, analógicamente, como un signo formal. Así, mostramos nuestro acuerdo fundamental con los autores de la Tesis 3.

Por otra parte, es esencial al *verbum mentis* el orden a la manifestación. Se trata, en este caso, de su calidad de causa eficiente y final del *verbum vocis*, esto es, del lenguaje. El lenguaje permite la comunicación interpersonal y la realización de la persona con otras personas. De alguna manera, la realización de una persona, el desarrollo de sus potencias propiamente humanas, supone el desarrollo *en* la vida comunitaria, especialmente en el amor de amistad. Por ello, la verdad como bien de la persona (y su manifestación en el *verbum mentis* como *bonum simpliciter*) la trasciende en razón de su sobreabundancia y tiende a comunicarse a los demás. La dinámica de la comunicación interpersonal implica la puesta en juego de las virtudes dianoéticas y morales, de modo que el *verbum mentis* entre en una dimensión que sobrepasa por mucho al mero conocimiento objetivo.

La noción de 'representación' se aplica al *verbum mentis* de la misma manera que se hace con la *species*. Se trata de una semejanza según la representación, es decir, se señala un modo de ser de la misma esencia de la cosa, pero en el intelecto. No hay conformidad según el ser natural, sino según el ser inteligible. De manera que, en primera instancia, no se usa la palabra 'representación' con el sentido de 'realidad sustituta' que hace indirecto el conocimiento de la realidad.

En este sentido, cabe señalar que el *verbum mentis* es intencionalmente el aspecto conocido de la cosa. Se trata de una misma *ratio* y de dos realizaciones distintas. Por eso hemos indicado el concepto de 'semejanza intencional' como más adecuado que el de 'representación' para hablar de la teoría del conocimiento del Aquinate. Esta expresión permite ver que existe una relación (la 'intencionalidad') entre el *verbum* y la cosa conocida. Esta relación se sustenta en la 'semejanza' (*unum in qualitate*) como en su fundamento, de tal manera que lo conocido se predica de las cosas porque el *verbum* es intencionalmente ese aspecto conocido de la cosa.

En cuanto que la apertura intencional (supuesta en el intelecto como potencia y como hábito en cuanto que dicen relación a las cosas) es máxima en el *verbum mentis*, en cierto modo le cabe la definición de 'representación mental' con la que P. Mandik sintetiza los usos que se hace de este concepto en la actual filosofía de la mente: «toda entidad mental que tiene

intencionalidad o contenido; el vehículo que tiene el contenido. Alternativamente, un proceso –a saber, el que dirige la mente hacia sus contenidos»[3].

A nuestro entender, la cuestión de fondo va más allá de que se pueda decir que el *verbum mentis* es una 'representación mental' o no. En un sentido muy amplio (que excluya la consideración del *verbum* como una 'realidad sustituta', sino que subraye el hecho de ser intencionalmente el aspecto conocido de la cosa) podemos aceptar la denominación. Pero el problema real es el modelo gnoseológico y metafísico que está en el fondo de esta idea. ¿Se trata de asimilar la teoría del conocimiento del Aquinate a la de los filósofos modernos de la representación? ¿Se trata de equiparar lo que dice santo Tomás con la ciencia cognitiva contemporánea?[4]

Si fuera así, la noción de 'representación mental' se tomaría equívocamente en uno y otro caso. Pero si se intentara ver si lo que dice el Aquinate puede iluminar de algún modo lo que hoy se discute en torno al conocimiento y, viceversa, si los aportes de la filosofía y la ciencia actuales, en cuanto es posible, se trataran de incorporar dentro de la mejor tradición tomista, entonces la situación sería totalmente distinta.

2. La noética tomista y la filosofía actual

En la historia no han faltado intentos de entendimiento entre la filosofía moderna y el tomismo. Por un lado, el tomismo trascendental ha intentado un diálogo con el kantismo. Es un tema de discusión si el producto de este diálogo ha sido acorde o no con los principios del Aquinate. Por otro lado, el diálogo con otras posiciones filosóficas parece haber sido más fructífero. Señalando sólo los estudios que conocemos mejor, podemos afirmar que un buen entendimiento entre la fenomenología y el tomismo se

[3] MANDIK, P.: *Key Terms in Philosophy of Mind*, p. 73.

[4] Así lo expresa L. Capuzzo: «Il tentativo di rileggere e dare ragione di dubbi interni alla dottrina dell'Aquinate è interessante e degno di considerazione, tuttavia spesso gli studiosi reinterpretano la dottrina di Tommaso secondo categorie concettuali proprie della filosofia moderna e contemporanea che poco o nulla hanno a che fare con il contesto filosofico e culturale in cui Tommaso ha vissuto e ha operato». CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis*, p. 341.

da en el libro *Persona – Lenguaje – Realidad* de F. Leocata[5]. En relación con el 'giro lingüístico' contemporáneo y, en particular, con la filosofía de H. Putnam, señalamos el trabajo *Thomist Realism and the Linguistic Turn* de J. P. O'Callaghan[6]. Tratando de asumir los avances de las neurociencias y de las nuevas corrientes en la filosofía de la mente, indicamos el libro *Filosofía de la mente* de J. J. Sanguineti[7].

Nos parece que, respecto a nuestro tema, el aporte de Sanguineti es fundamental, en cuanto que propone ciertas cuestiones primordiales, como el hilemorfismo, para superar el dualismo mente-cuerpo desde dentro de la filosofía de la mente. En esta línea, hay algunos estudios que hemos citado en el capítulo 2 que crean un puente entre las posturas actuales en gnoseología y la propuesta tomista. Son muy importantes los trabajos de J. Haldane y G. De Anna, en relación a la filosofía analítica y a la noción de 'causa formal' en el conocimiento[8]. La misma apreciación se puede encontrar en el estudio de E. Baltuta[9]. De modo sobresaliente, este punto es tratado por J. A. Jacobs y J. Zeis, que dedican varios parágrafos de su artículo al aporte que podría dar la noción aristotélico-tomista de 'forma' a algunos contextos concretos de la discusión actual sobre el conocimiento humano[10].

En verdad, la reducción de toda causa a la causalidad eficiente está estrechamente ligada al representacionismo, ya que el efecto de la acción

---

[5] Cf. LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad*. EDUCA, Buenos Aires, 2003. En un diálogo con la fenomenología, pero desde el punto de vista de la ética, nos ha parecido muy interesante el siguiente texto: WOJTYLA, K.: *Max Scheler y la ética cristiana*. BAC, Madrid, 1982.

[6] Cf. O'CALLAGHAN, J. P.: *Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2003.

[7] Cf. SANGUINETI, J. J.: *Filosofía de la mente*. Palabra, Madrid, 2007.

[8] Cf. HALDANE, J.: *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, en HALDANE, J. *et al.*: *Reality, Representation and Projection*. Oxford University Press, New York, 1993, pp. 15-37; DE ANNA, G.: *Realismo metafisico e rappresentazione mentale*. Il Poligrafo, Padova, 2001; DE ANNA, G.: *Causa, Forma, Rappresentazione*. Franco Angeli, Milano, 2010.

[9] Cf. BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species*, «Philosophia», 41 (2013), p. 589-602.

[10] Cf. JACOBS, J. A. – ZEIS, J.: *Form and Cognition: How to Go Out of Your Mind*, «Monist», 80 (1997), pp. 539-557.

eficiente de una cosa parecería ser otra cosa 'sustituta' en la mente. Pero también esta reducción se relaciona con el antirrepresentacionismo, puesto que, si se rechaza el representacionismo conservando los principios en los que se basa (como puede ser el caso de ver toda la causalidad como causalidad eficiente), el problema del conocimiento queda encerrado en una situación sin salida. Si se considera, entonces, la noción de 'forma', se puede encontrar un punto en el que el aspecto conocido de la cosa no se presenta delante de la mente como una instancia cognitiva (es decir, como un objeto a conocer), sino como una instancia causal que capacita a la inteligencia humana para conocer. De esta manera, la discusión no se pone en términos de representacionismo y antirrepresentacionismo, antes bien se permite un avance en dos sentidos: por un lado, se supera por elevación el problema del vínculo entre las cosas y el intelecto, reconociendo un modo de influencia de las primeras sobre el segundo a través de mediaciones formales; por otro lado, se supera un concepto unívoco de 'causa' que reduce toda la causalidad a la causa eficiente, para considerar otros modos en los que una cosa se puede decir 'causa' de otra.

Otro tema que merece la pena considerar es el *verbum mentis*, tanto en el entender actual como en el orden a la manifestación, ya que permite redescubrir el profundo vínculo que une al intelecto, al lenguaje y a las cosas. Además, en cuanto que se puede ver el *verbum* en la dinámica de la comunicación humana y ésta, a su vez, dentro del desarrollo moral e intelectual de la persona, la temática del *verbum mentis* puede resultar un punto de convergencia de distintas reflexiones teóricas y prácticas que muestren la radical unidad de la persona humana.

Como se ve, no se trata de simples cuestiones de gnoseología, sino de metafísica y antropología. Una recuperación de la analogía del concepto de 'causa', a su vez, supone una recuperación de la analogía del ser y de la inherente inteligibilidad de las cosas. La respuesta a la cuestión del conocimiento, entonces, depende de la posición metafísica y antropológica que se sostenga. Este problema trasciende el nivel del conocimiento *del* conocimiento, para ponerse en un nivel anterior, el del conocimiento *de* las cosas.

Un diálogo sobre las representaciones mentales con la filosofía actual tiene que considerar, a nuestro parecer, dos puntos esenciales: que el

conocimiento es *de* las cosas y que el estudio sobre el conocimiento humano es posterior a la efectiva aprehensión de la realidad. Desde este punto de vista, consideramos que es posible que el tomismo asuma los datos que ofrecen las ciencias cognitivas, las neurociencias y la filosofía de la mente, así como nos parece que estas disciplinas encontrarán un nivel de síntesis superior a partir de las consideraciones antropológicas y metafísicas de la filosofía de santo Tomás.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

a) Obras de santo Tomás utilizadas en esta tesis

Para cada obra, se señala la abreviatura utilizada y después la referencia bibliográfica. Se ordenan las obras de acuerdo al orden alfabético de las abreviaturas.

(*CG*) *Summa contra Gentiles*. Tomos XIII-XV. Typis Riccardi Garroni. Romae, 1918-1930.

(*Compendium Theologiae*) *Compendium Theologiae*. Tomo XLII. Editori di san Tommaso, Roma, 1979.

(*De Anim.*) *Quaestiones disputatae de Anima*. Tomo XXIV/1. Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Romae – Paris, 1996.

(*De malo*) *Quaestiones disputatae de Malo*. Tomo XXIII. Commissio Leonina – Vrin, Romae – Paris, 1982.

(*De natura verbi*) *De natura verbi intellectus* (apócrifo), en *Opuscula philosophica*. Marietti, Taurini, 1973.

(*De Pot.*) *Quaestiones disputatae de Potentia*, en *Quaestiones disputatae* II. Marietti, Taurini – Romae, 1965.

(*De principiis naturae*) *De principiis naturae*. Tomo XLIII, Editori di san Tommaso, Roma, 1976.

(*De Regno ad regem Cypri*) *De Regno ad regem Cypri*. Tomo XLII. Editori di san Tommaso, Roma, 1979.

(*De Spir. Creat.*) *Quaestio disputata de Spiritualibus Creaturis*. Tomo XXIV/2. Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Romae – Paris, 2000.

(*De unitate intellectus*) *De unitate intellectus*. Tomo XLIII. Editori di san Tommaso, Roma, 1976.

(*De Ver.*) *Quaestiones disputatae de Veritate*. Tomo XXII/1-3. Editori di san Tommaso, Roma, 1972-1976.

(*In De Anima*) *Sentencia libri de Anima*. Tomo XLV/1. Commissio Leonina – Vrin, Romae – Paris, 1984.

(*In De divinis nominibus*) *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Marietti, Taurini – Romae, 1950.

(*In Ethicorum*) *Sententia libri Ethicorum*. Tomo XLVII/2. Anonima Tipografica Editrice Laziale, Roma, 1969.

(*In I Corinthios*) *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, en *Super Epistolas S. Pauli lectura*. Tomo I. Marietti, Taurini – Romae, 1953.

(*In I Timotheum*) *Super primam Epistolam ad Timotheum lectura*, en *Super Epistolas S. Pauli lectura*. Tomo II. Marietti, Taurini – Romae, 1953.

(*In Ioannes*) *Super Evangelium s. Ioannis lectura*. Marietti, Taurini – Romae, 1972.

(*In Metaph.*) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Marietti, Taurini – Romae, 1950.

(*In Peryermeneias*) *Expositio libri Peryermeneias*. Tomo I*/1. Commissio Leonina – Vrin, Romae – Paris, 1989.

(*In Posteriorum Analyticorum*) *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*. Tomo I*/2. Commissio Leonina – Vrin, Romae – Paris, 1989.

(*In psalmos*) *In psalmos Davidis expositio*. Tomo 18. Vivès, Parisiis, 1876.

(*In Sent.*) *Scriptum super libros Sententiarum*. Tomos I-IV, Lethielleux, Parisiis, 1929-1947.

(*In Sent.*) *Scriptum super libros Sententiarum*. Tomo 11. Vivès, Parisiis, 1874.

(*In Symbolum Apostolorum*) *In Symbolum Apostolorum expositio*, en *Opuscula Theologica* II. Marietti, Taurini – Romae, 1972.

(*Q. de virtutibus*) *Quaestiones disputatae de virtutibus*, en *Quaestiones disputatae* II. Marietti, Taurini – Romae, 1965.

(*Quodl.*) *Quaestiones de Quolibet*. Tomo XXV/1-2, Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Romae – Paris, 1996.

(*Responsio de 108 articulis*) *Responsio de 108 articulis*. Tomo XLII. Editori di san Tommaso, Roma, 1979.

(*ST*) *Summa Theologiae*. Tomos IV-XII. Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide. Romae, 1888-1906.

(*Super Boetium de Trinitate*) *Super Boetium de Trinitate*. Tomo L. Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, Romae – Paris, 1992.

(*Super Iob*) *Expositio super Iob ad litteram*. Tomo XXVI. Anonima Tipografica Editrice Laziale, Roma, 1965.

b) Autores antiguos, medievales y modernos

AGUSTÍN DE HIPONA: *Il maestro*, en AGUSTÍN DE HIPONA: *Dialoghi II*. Ed. bilingüe de D. Gentili, Città Nuova, Roma, 1976.

—*La dottrina cristiana*. Ed. bilingüe de V. Tarulli, Città Nuova, Roma, 1992.

—*La natura del bene*. Ed. bilingüe de G. Reale, Rusconi Libri, Milano, 1995.

—*La Trinitá*. Ed. bilingüe de G. Beschin, Cittá Nuova, Roma, 1987.

ANSELMO DE AOSTA: *Monologion*, en ANSELMO DE AOSTA: *Obras completas*, Tomo I. Ed. bilingüe de J. Alameda, BAC, Madrid, 1952, pp. 183-347.

—*Proslogion*, en ANSELMO DE AOSTA: *Obras completas*, Tomo I. Ed. bilingüe de J. Alameda, BAC, Madrid, 1952, pp. 351-405.

ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*. Trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.

—*Analíticos Segundos*, en ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica*. Tomo II. Trad. de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995, pp. 313-440.

—*Sobre la interpretación*, en ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica*. Tomo II. Trad. de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995, pp. 35-81.

AVICENA: *Metafisica*. Ed. trilingüe de O. Lizzini, Bompiani, Milano, 2002.

BRENTANO, F.: *Psicología* [traducción de *La psicología desde un punto de vista empírico*, II, 1 y 5-9]. Trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

DESCARTES, R.: *Objectiones doctorum aliquot virorum in præcedentes meditationes cum responsionibus authoris*, en DESCARTES, R.: *Œuvres*. Tomo VII. Vrin, Paris, 1983, pp. 91-561.

FREGE, G.: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Trad. de L. M. Valdés Villanueva. Tecnos, Madrid, 2013.

GUILLERMO DE OCKHAM: *Summa logicae*. Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York, 1974.

HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2008.

HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*. Trad. de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I. Trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

—*Investigaciones lógicas*. Trad. de M. García Morente y J. Gaos, Tomo II. Revista de Occidente, Madrid, 1967.

—*La idea de la fenomenología*. Trad. de J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2011.

JUAN DAMASCENO: *La foi orthodoxe (1-44)*. Ed. bilingüe de P. Ledrux, V. Kontouma-Conticello y G.-M. de Durand, Du Cerf, París, 2010.

JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars Logica seu De forma et materia ratiocinandi*. Marietti, Taurini, 1930.

—*In tres libros De anima*, en JUAN DE SANTO TOMÁS: *Naturalis Philosophiae*. Tomo II. Marietti, Taurini, 1937.

JUAN DUNS ESCOTO: *Lectura in librum primum Sententiarum: Prologus et Distinctiones 1-7*, en JUAN DUNS ESCOTO: *Opera Omnia*. Tomo XVI. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1960.

—*Ordinatio: Liber Secundus, Distinctiones 1-3*, en JUAN DUNS ESCOTO: *Opera Omnia*. Tomo VII. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1973.

—*Quaestiones Quodlibetales*, en JUAN DUNS ESCOTO: *Opera Omnia, editio minor*. Tomo II/1. Centro Studi Personalisti "Giovanni Duns Scoto", Castellana Grotte, 1999, pp. 1137-1455.

—*Quaestiones super libros Aristotelis de anima*, en JUAN DUNS ESCOTO: *Opera Omnia, editio minor*. Tomo I. Centro Studi Personalisti "Giovanni Duns Scoto", Castellana Grotte, 1998, pp. 551-647.

KANT, I.: *Carta a Marcus Herz*, trad. de G. Hoyos Vásquez, en KANT, I.: *Los principios del mundo sensible y del inteligible*. Trad. de J. Vélez Sáenz, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1980, pp. 77-88.

—*Crítica de la Razón Pura*. Trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1986.

—*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, en KANT, I.: *Kant's gesammelte Schriften*. Tomo II. Druck und Derlag von Georg Reimer, Berlin, 1912, pp. 385-419.

LOCKE, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. T. Tegg and Son, London, 1836.

PEDRO DE JUAN OLIVI: *Quaestiones in II librum Sententiarum*. Tomo II. Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Quaracchi, 1924.

PEDRO LOMBARDO: *Sententiae in IV libris disctintae*. Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971.

PLATÓN: *Fedón*. Trad. de C. Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

—*Parménides*. Trad de M. I. Santa Cruz, en PLATÓN: *Diálogos*. Tomo V. Gredos, Madrid, 1988, pp. 29-136.

—*República*. Trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2000.

—*Sofista*. Trad. de N. L. Cordero, en PLATÓN: *Diálogos*. Tomo V. Gredos, Madrid, 1988, pp. 331-482.

—*Teeteto*. Trad. de A. Vallejo Campos, en PLATÓN: *Diálogos*. Tomo V. Gredos, Madrid, 1988, pp. 173-317.

REID, T.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2002.

RUSSELL, B.: *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, en RUSSELL, B.: *Mysticism and Logic, and Other Essays*. Barnes & Noble, Totowa, 1951, pp. 152-167.

SPINOZA, B.: *Ética*. Trad. de F. Larroyo, Porrúa, México, 1977.

SUÁREZ, F.: *Disputaciones Metafísicas*. Ed. bilingüe de S. Rábade Romero, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Tomo I. Gredos, Madrid, 1960.

—*Tractatus de anima*, en SUÁREZ, F.: *Opera Omnia*. Tomo III, Paris, Vivès, 1856, pp. 461-816.

WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*. Trad. de G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

2. ESTUDIOS CONSULTADOS

Se recogen en esta sección todos los artículos y libros utilizados para la realización de la presente investigación, dispuestos en orden alfabético. Cuando hay más de una obra del mismo autor, los títulos se ordenan de acuerdo al año de edición.

ACERBI, A.: *Aquinas's Commentary on Boethius's* De Trinitate, «The Review of Metaphysics», 66 (2012), pp. 317-338.

ADÚRIZ, J.: *La crítica fundamental del conocimiento en Santo Tomás de Aquino*, «Ciencia y Fe», 5 (1945), pp. 77-85.

AHO, T.: *Suárez on cognitive intentions*, en BAKKER, P.J.J.M. – THIJSSEN, J.M.M.H. (Eds.): *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 179-203.

ÁLVAREZ, J.: *Postmodernidad, constructivismo y psicoterapia*, 2013: http://www.mentesabiertas.org/articulos-de-psicologia/postmodernidad-constructivismo-y-psicoterapia-por-jose-alvarez [encontrado: febrero/2013]

ÁLVAREZ, U.: *Objeto del conocimiento en San Agustín*, «La Ciudad de Dios», 173 (1960), pp. 5-31.

ALVIRA, T.: *Significado metafísico del acto y la potencia en la filosofía del ser*, «Anuario Filosófico», 12 (1979), pp. 9-46.

ANSCOMBE, G. E. M. – GEACH, P. T.: *Three Philosophers*. Cornell University Press, Ithaca – New York, 1976.

ARBELÁEZ GÓMEZ, M. C.: *Las representaciones mentales*, «Revista de Ciencias Humanas», 29 (2001): http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev29/arbelaez.htm [encontrado: febrero/2013]

ARTHOS, J.: *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009.

BACIGALUPE, M. A.: *Neurobiología del aprendizaje*. Polemos, Buenos Aires, 2012.

BALTUTA, E.: *Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species*, «Philosophia», 41 (2013), pp. 589-602.

BEAR, M. F. (Ed.): *Neurociencia: explorando el cerebro*. Trad. de B. Lienas Massot, Masson-Williams & Wilkins, Barcelona, 1998.

BECK, L. W.: *Early German Philosophy*. *Kant and his Predecessors*. Thoemmes Press, Bristol, 1996.

BERTOLA, E.: *La noetica di Avicenna*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 64 (1972), pp. 169-212.

BEUCHOT, M.: *El realismo cognoscitivo en Santo Tomás de Aquino*. *Sus condiciones metafísicas*, «Diánoia» 37 (1991), pp. 49-60.

BIBLIA DE JERUSALÉN. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2009.

BLACK, D. L.: *Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna*, «Medieval Studies», 61 (1999), pp. 45-79.

BLANCHE, F. A.: *J. Maritain. Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, «Bulletin Thomiste», 2 (1925), pp. 361-367.

BLANCO, G. P.: *Curso de Antropología Filosófica*. EDUCA, Buenos Aires, 2002.

BOCCACCINI, F.: *Intentionnalité et intentionnalisme chez Brentano: La structure métaphysique de la référence intentionnelle*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», 6 (2010), pp. 3-28: http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=456&file=1&pid=444 [encontrado: febrero/2013]

BOGLIOLO, L.: *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, «Salesianum», 17 (1955), pp. 3-57.

BONFIGLIO, A.: *L'intenzionalità incarnata*. Aracne, Roma, 2012.

BOULNOIS, O.: *À la recherche d'un Duns Scot introuvable*, en BONINO, S.-T. (Ed.): *Saint Thomas au XXe. siècle*. Saint-Paul, Paris, 1994, pp. 218-232.

BROCK, S. L.: *Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas*, «The Tomist», 77 (2013), pp. 103-133.

—*Tomás de Aquino*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. – MERCADO, J. A. (Eds.): *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*: http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html [encontrado: marzo/2014]

BROWER, J. E. – BROWER-TOLAND, S.: *Aquinas on Mental Representation. Concepts and intentionality*, «The Philosophical Review», 117 (2008), pp. 193-243.

BROWN, C: *Narrow Mental Content*, en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011: http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/content-narrow/ [encontrado: marzo/2012]

BURGOA, L. V.: *El habitus principiorum y la luz intelectual*, «Sapientia», 56 (2001), pp. 265-279.

BURLANDO, G.: *Recepción suareciana de Aristóteles: Percepción, representación y verdad*, «Revista Filosófica de Coimbra», 28 (2005), pp. 323-348.

CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987.

—*La naturaleza de la actividad intelectual*. *El pensamiento como lenguaje mental*, «Angelicum», 66 (1989), pp. 91-107.

CAPPELLETTI, L.: *Duns Scoto e l'analogia entis*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», 9-10 (2003-2004), pp. 19-32: http://fupress.net/index.php/adf/article/view/1986/1908 [encontrado: enero/2013]

CAPUZZO, L.: *La dottrina del verbum mentis di Tommaso d'Aquino e le polemiche francescane del XIII secolo*, 2011: http://paduaresearch.cab.unipd.it/3829/1/TESIDOTTORATO.pdf [encontrado: junio/2013]

CAVINI, W.: *Lógos*, en BONI, L. (Ed.): *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Garzanti, Milano, 1981, p. 535.

CHAPPELL, V.: *Locke's theory of ideas*, en CHAPPELL, V. (Ed.): *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 26-55.

CHIRINOS, M. P.: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*. EUNSA, Pamplona, 1994.

CHUCULATE PAMBO, A.: *Teoria tomista da "species intentionalis"*. Ingegno Grafico, Roma, 2003.

CHURCHLAND, P. C. – SEJNOWSKI, T. J.: *Neural Representation and Neural Computation*, «Philosophical Perspectives», 4 (1990), pp. 343-382.

CIEŚLUK, A.: *De Re / De Dicto Distinctions (Syntactic, Semantic and Pragmatic Interpretation)*, «Studies in Logic, Grammar and Rhetoric», 35 (2010), pp. 81-94.

COLLADO, S.: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*. Eunsa, Pamplona, 2000.

COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomos I-III. Herder, Barcelona, 1986-1990.

CONTAT, A.: *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996.

—*Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa*, «Espíritu», 143 (2012), pp. 9-71.

CORVINO, F.: *La nozione di specie intelligibile da Duns Scoto ai maestri agostiniani del secolo XIV*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 70 (1978), pp. 149-178.

COUNET, J.-M.: *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot*, en JANSSENS, J. – DE SMET, D. (Eds.): *Avicenna and his Heritage*, Leuven University Press, Leuven, 2002, pp. 225-252.

COURTINE, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*. Presses Univeristaires de France, Paris, 1990.

CROMBIE, A. C.: *The Notion of Species in Medieval Philosophy and Science*, en *Actes du VI*e *Congrès International d'Histoire des Sciences*. Tomo I. Hermann & Cie Éditeurs, Paris, 1951, pp. 261-269.

CRUZ CRUZ, J.: *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico*. EUNSA, Pamplona, 1998.

D'ALVERNY, M.-T.: *Avicenne en Occident*. J. Vrin, Paris, 1993.

DE ALCORTA Y ECHEVARRÍA, J. I.: *La noética tomista y el idealismo*, «Sapientia», 4 (1949), pp. 210-231.

DE ANNA, G.: *Realismo metafisico e rappresentazione mentale*. Il Poligrafo, Padova, 2001.

—*Causa, Forma, Rappresentazione*. Franco Angeli, Milano, 2010.

DEELY, J.: *The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism (Part One)*, «Człowiek w Kulturze», 19 (2007), pp. 389-425.

—*The Quo/Quod Fallacy in the Discussion of Realism (Part Two)*, «Człowiek w Kulturze», 20 (2008), pp. 290-315.

—*How to Go Nowhere with Language: Remarks on John O'Callaghan, Thosmist Realism and the Linguistic Turn*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008), pp. 337-359.

DELGADO, G. H.: *La verdad del futuro contingente en la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre la ciencia y providencia de Dios, en comparación con la de Duns Escoto y Guillermo de Ockham*. Leberit, Roma, 1998.

DEMANGE, D.: *Métaphysique et théorie de la représentation*, «Revue Philosophique de Louvain», 107 (2009), pp. 1-39.

DE MURALT, A.: *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. UNAM, México, 1963.

—*Actuation de l'intellect par la forme intelligible et représentation de l'objet à l'intellect. Le débat entre les critiques thomasienne et scotiste du concept*, «Cahiers de l'École Saint Jean», 107 (1985), pp. 18-27.

—*L'enjeu de la philosophie médiévale*. E. J. Brill, Leiden, 1993.

—*La apuesta de la filosofía medieval*. Trad. de J. C. Muinelo Cobo y J. A. Gómez García, Marcial Pons, Madrid, 2008.

DE RIJK, L. M.: *A Study on the Medieval Intentionality up to ca. 1350*, en GIRALDUS ODONIS: *Opera Philosophica*, Tomo II: *De Intentionibus*. E. J. Brill, Leiden – Boston, 2005, pp. 17-371.

DERISI, O. N.: *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

—*Concepto de la filosofía cristiana*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1979.

—*Reflexiones filosóficas sobre el concepto, el juicio y el lenguaje*, «Doctor Communis», 44 (1991), pp. 266-272.

DEWAN, L.: *St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being*, «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), pp. 383-393.

DE ZAN, J.: *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Santo Tomás*, «Sapientia», 27 (1972), pp. 335-350.

DI MAIO, A.: *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998.

DOIG, J. C.: *O'Callaghan on Verbum Mentis in Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), pp. 233-255.

D'ONOFRIO, S.: *Aquinas as Representationalist: The Ontology of the Species Intelligibilis*. ProQuest, Ann Arbor, 2008.

ECHAURI, R.: *El pensamiento de Étienne Gilson*. EUNSA, Pamplona, 1980.

FABRO, C.: *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Rusconi Editori, Milano, 1974.

—*Percepción y pensamiento*. Trad. de J. F. Lisón Buendía, EUNSA, Pamplona, 1978.

—*Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Trad. de M. L. Mújica Rivas, EUNSA, Pamplona, 2009.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L.: *El concepto en Santo Tomás*, «Anuario Filosófico», 7 (1974), pp. 125-190.

FIORENTINO, F.: *Il realismo ermeneutico di Giovanni di S. Tommaso*, en GIOVANNI DI SAN TOMMASO: *Trattato sui segni*. Bompiani, Milano, 2010, pp. 7-138.

FLOUCAT, Y.: *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon Saint Thomas d'Aquin*. Pierre Téqui, Paris, 2001.

—*La vérité selon saint Thomas d'Aquin*. *Le réalisme de la connaissance*. Pierre Téqui, Paris, 2009.

FODOR, J.: *The Language of Thought*. Harvard University Press, Cambridge, 1980.

—*The Modularity of Mind*. *An essay on faculty psychology*. MIT Press, Cambridge, 1983.

—*The mind doesn't work that way. The scope and limits of computational psychology*. MIT Press, Cambridge, 2000.

—*A Theory of Content and Other Essays*. MIT Press, Cambridge, 2002.

—*LOT 2: The Language of Thought Revisited*. Oxford University Press, Oxford, 2008.

FODOR, J. – PYLYSHYN, Z.: *How direct is visual perception?: Some reflections on Gibson's "Ecological Approach"*, «Cognition», 9 (1981), pp. 139-196.

FORLIVESI, M.: *Conoscenza e interiorità. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di San Tommaso*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993.

—*La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, 2002: http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf [encontrado: enero/2013]

—*C'è una filosofia nell'opera di Francisco Suárez? Il caso della dottrina sul 'verbum mentis' tra 'auctoritates' e argomenti di ragione*, 2009: http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2009sv.pdf [encontrado: noviembre/2013]

FOSBERY, A. E.: *La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo*. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel del Tucumán, 1975.

GABÁS, R.: *La intuición en las investigaciones lógicas de Husserl*, «Anales del Seminario de Metafísica», 19 (1984), pp. 169-194.

GADAMER, H.-G.: *Verdad y Método*. Tomo I. Trad. de A. Agud Aparicio, Sígueme, Salamanca, 1977.

GALLIE, R. D.: *Reid: Conception, Representation and Innate Ideas*, «Hume Studies», 23 (1997), pp. 315-335.

GALLUZZO, G.: *Aquinas on Mental Being*, «Quaestio», 10 (2010), pp. 83-97.

GARAY, C.: *La verdad como correspondencia de algunas representaciones neurales*, 1996: http://neurofilosofia.com.ar/cdba96.htm [encontrado: enero/2013]

GARCÍA-ALBEA, J. E.: *Funcionalismo y ciencia cognitiva, lenguaje y pensamiento, modularidad y conexionismo*, «Estudios de psicología», 45 (1991), pp. 5-31.

GARCÍA DEL MURO SOLANS, J.: *Ser y conocer*. PPU, Barcelona, 1992.

GARDEIL, A.: *La structure de l'âme et l'experience mystique*. Tomo II. Libraire Victor Lecottre, París, 1927.

GARIN, P.: *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*. Tomo I. Desclée de Brouwer, París, 1932.

GAUTHIER, L.: *Ibn Rochd (Averroès)*. Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

GIASSI, L.: *L'esprit selon Hegel*, 2012: http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_esprit-hegel-giassi.pdf [encontrado: marzo/2013]

GILSON, É.: *Le réalisme méthodique*. Pierre Téqui, Paris, s.f.

—*Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 1 (1926), pp. 5-127.

—*Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Vrin, Paris, 1947.

—*Le philosophe et la théologie*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960.

—*Lingüística y filosofía*. Trad. de F. Béjar Hurtado, Gredos, Madrid, 1974.

GOLDBERG, N.: *Is Aristotle's Philosophy of Mind Functionalist?*, «Philosophical Writings», 26 (2004), pp. 47-65.

GONZÁLEZ ALIÓ, J. L.: *El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental*, «Sapientia», 43 (1988), pp. 243-268.

GORIS, H.: *Theology and Theory of the Word in Aquinas*, en DAUPHINAIS, M. – DAVID, B. – LEVERING, M.: *Aquinas the Augustinian*. The Catholic University of America Press, Washington, 2007, pp. 62-78.

GROSOS, P.: *Système et subjectivité*. Vrin, Paris, 1996.

GROSSO, M.: *Alla ricerca della verità. La filosofía cristiana in É. Gilson e J. Maritain*. Città Nuova, Roma, 2006.

GUILLET, J.: *La 'lumière intellectuelle' d'après S. Thomas*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 2 (1927), pp. 79-88.

GUYER, P.: *Locke's philosophy of language*, en CHAPPELL, V. (Ed.): *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 115-145.

HAGE FERNÁNDEZ, R.: *Lenguaje y Sentido Común en Thomas Reid*. Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma, 1994.

HALDANE, J.: *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, en HALDANE, J. – CRISPIN, W.: *Reality, Representation and Projection*. Oxford University Press, New York, 1993, pp. 15-37.

HAYEN, A: *Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation*, «Revue néo-scolastique de philosophie», 63 (1939), pp. 385-410.

—*L'intentionnel selon Saint Thomas*. Desclée de Brouwer, Bruges – Bruxelles – Paris, 1954.

HERRERA, M.: *Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes*, 2005, pp. 4-17: http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf [encontrado: marzo/2013]

HOCHSCHILD, J.: *Does mental language imply mental representationalism? The case of Aquina's verbum mentis*, en KLIMA, G. – HALL, A.: *Mental Representation*. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Volume 4, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2011, pp. 17-24.

—*Mental Language in Aquinas?*, en KLIMA, G. (Ed.): *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*. Fordham University Press, New York, en prensa.

HOFFMAN, P.: *Direct Realism, Intentionality, and the Objective Being of Ideas*. «Pacific Philosophical Quarterly», 83 (2002), pp. 163–179.

HUBER, C.: *Il problema critico. Confutazione della teoria rappresentazionista della conoscenza*, «Aquinas», 28 (1985), pp. 267-74.

IMBACH, R. – PUTALLAZ, F.-X.: *Notes sur l'usage du terme* imago *chez Thomas d'Aquin*, «Micrologus», 5 (1997), pp. 69-88.

INCIARTE, F.: *Ser veritativo y ser existencial*, «Anuario Filosófico», 13 (1980), pp. 9-25.

INCIARTE, F. – LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la metafísica*. Cristiandad, Madrid, 2007.

IZQUIERDO, C.: *La teología del Verbo en la 'Summa contra Gentiles'*, «Scripta Theologica», 14 (1982), pp. 551-580.

JACOBS, J. A. – ZEIS, J.: *Form and Cognition: How to Go Out of Your Mind*, «Monist», 80 (1997), pp. 539-557.

JUGNET, L.: *Problemas y grandes corrientes de la filosofía*. Trad. de G. D. Corbi, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1978.

KENNY, A.: *Tomás de Aquino y la mente*. Herder, Barcelona, 2000.

KING, P.: *Scotus on Metaphysics*, en WILLIAMS, T. (Ed.): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 15-68.

—*Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 81-100.

KLIMA, G.: *Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation*, en KLIMA, G. – HALL, A.: *Mental Representation*. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Volume 4, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2004, pp. 7-16.

—*Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicenna, and the Issue of the Representationalism of Aquinas*, 2005, pp. 33-37: http://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf [encontrado: marzo/2013]

KLIMA, G. – HALL, A. (Eds.): *Mental Representation*. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Volume 4, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2011.

KNUDSEN, C.: *Intentions and impositions*, en KRETZMANN, N. – KENNY, A. – PINBORG, J. (Eds.): *The Cambridge History of Later*

Medieval Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 479-495.

KORZENIOWSKI, I. W.: *Il 'logos-verbum mentis' in S. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan*. Lateran University Press, Città del Vaticano, 2010.

KRETZMANN, N.: *Philosophy of mind*, en KRETZMANN, N. – STUMP, E. (Eds.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 128-159.

KRETZMANN, N. – STUMP, E. (Eds.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007.

—*The Terminological and Conceptual Roots of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 11-32.

LARRE DE GONZÁLEZ, O.: *El conocimiento intuitivo de lo no existente en Guillermo de Ockham: contexto y limitaciones de la ejemplificación ockhamista*, «Scripta Mediaevalia», 3 (2010), pp. 71-94.

LAU, J. – DEUTSCH, M.: *Externalism About Mental Content*, en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010: http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/content-externalism/ [encontrado: febrero/2013]

LEIJENHORST, C.: *ATTENTION PLEASE! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy*, en BAKKER, P.J.J.M. – THIJSSEN, J.M.M.H. (Eds.): *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*. Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 205-230.

LENOCI, M. – MATHIEU, V: *Meinong*, en MELCHIORRE, V. (Dir.): *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Tomo VII. Bompiani, Milano, 2006, pp. 7224-7226.

LEOCATA, F.: *Persona – lenguaje – realidad.* EDUCA, Buenos Aires, 2003.

LEÓN FLORIDO, F. – FERNÁNDEZ POLANCO, V.: *Estudio introductorio*, en DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna*. Istmo, Madrid, 2002, pp. 9-42.

LEWIS, C. S.: *Más allá del Planeta Silencioso*. Trad. de C. Gardini. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

LISSKA, A. L.: *Medieval Theories of Intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond*, en PATERSON, C. – PUGH, M. S.: *Analytical Thomism*. *Traditions in Dialogue*. Ashgate, Hampshire, 2006, pp. 147-169.

LLANO, A.: *Filosofía del lenguaje y comunicación*, en YARCE, J. (Ed.): *Filosofía de la comunicación*. EUNSA, Pamplona, 1986, pp. 77-93.

—*El enigma de la representación*. Síntesis, Madrid, 1999.

—*Naturalismo y trascendentalismo en la teoría kantiana del conocimiento*, «Anuario Filosófico», 37 (2004), pp. 543-562.

—*Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona, 2011.

LOBATO, A.: *Avicena y Santo Tomás*, «Estudios filosóficos», 5 (1956), pp. 83-130.

LOMBO, J. A. – GIMÉNEZ AMAYA, J. M.: *La unidad de la persona*. *Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*. Eunsa, Pamplona, 2013.

LONG, A. A.: *Stoic Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

LONERGAN, B. J. F.: *Insight*. *A Study of Human Understanding*. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 1992.

—*Verbum: Word and Idea in Aquinas*. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 1997.

LOTZ, J.-B.: *Joseph Maréchal*, en CORETH, E. – NEIDL, W. M. – PFLIGERSDORFFER, G.: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*. Trad. de E. Rodríguez Navarro, Encuentro, Madrid, 1994, pp. 414-429.

MACDONALD, S.: *Theory of knowledge*, en KRETZMANN, N. – STUMP, E.: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 160-195.

MALCOM, J.: *On the Duality of Εἶδος in Aristotle's Metaphysics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 78 (1996), pp. 1-10.

MANDIK, P.: *Key Terms in Philosophy of Mind*. Continuum, London, 2010.

MANZANO, G. I.: *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia, 2000.

MARÉCHAL, J.: *Le point de départ de la métaphysique*. *Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

MARITAIN, J.: *Réponse de M. Maritain*, «Notes et Communications du Bulletin Thomiste», 1 (1931-1933), pp. 188*-190*.

—*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, en MARITAIN, J.: *Œuvres Complètes*, Tomo V. Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1983.

—*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, en MARITAIN, J.: *Œuvres Complètes*, Tomo III. Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1984, pp. 9-426.

—*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, en MARITAIN, J.: *Œuvres Complètes*, Tomo VII. Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg – Paris, 1988, pp. 51-280.

MARTÍNEZ, E.: *Vida personal y comunicación interpersonal. Consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 13 (2006), pp. 81-88.

MARTÍNEZ FREIRE, P.: *Wittgenstein y Fodor sobre el lenguaje privado*, «Anuario Filosófico», 28 (1995), pp. 357-376.

MARTÍNEZ GUERRERO, J. M.: *En torno a la 'reducción' en Husserl*, «Isla de Arriarán», 23-24 (2004), pp. 381-398.

MARTÍNEZ VELASCO, J.: *Representación e intencionalidad en la vida mental*, «La Ciudad de Dios», 209 (1996), pp. 435-454.

MAURER, A.: *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, «Medieval Studies», 13 (1951), pp. 165-176.

MAYEREGGER, C.: *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Fundación Santa Ana, La Plata, 2005.

—*Descartes. Un gentilhombre en tiempos de crisis*, 2010: http://s3.amazonaws.com/base.prod/sitios/fundacion-santa-ana/archivos/2010-09-24-descartes.pdf [encontrado: octubre/2012]

MEINVIELLE, J.: *De la cábala al progresismo*. Epheta, Buenos Aires, 1994.

MEUNIER, J.-G.: *La représentation en sciences cognitives*, «Les cahiers du LANCI», 2 (2001), pp. 3-25.

MICHAUD-QUANTIN, P.: *Etudes sur le vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970.

MICHON, C.: *Abstractions: À propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin*, en BONINO, S.-T. (Ed.): *Saint Thomas au XXe. siècle*. Saint-Paul, Paris, 1994, pp. 362-378.

—*L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio*, en COULOUBARITSIS, L. (Ed.): *Questions sur l'intentionnalité*. OUSIA, Bruxelles, 2007, pp. 125-155.

MILBANK, J.: *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Wiley – Blackwell, Oxford, 2013.

MIRALBELL, I.: *La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica*, «Anuario Filosófico», 29 (1996), p. 751-771.

MOSER, R.: *Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as such*, «The Review of Metaphysics», 64 (2011), pp. 763-788.

MOYA, P.: *La representación como desvelamiento en Tomás de Aquino*, «Sapientia», 53 (1998), pp. 369-385.

—*La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

—*El conocimiento: nuestro acceso al mundo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2012.

—*Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino*, «Veritas», 28 (2013), pp. 113-131.

MUÑIZ RODRIGUEZ, V.: *Introducción a la filosofía del lenguaje II. Semánticas*. Anthropos, Barcelona, 1992.

MURRAY, A.: *Intentionale in Thomas Aquinas*, 1993: http://www.cis.catholic.edu.au/Files/Murray-IntentionaleinAquinas.pdf [encontrado: marzo/2014]

MURPHY, N. – BROWN, W. S.: *Did my Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral and Free Will*. Oxford University Press, Oxford, 2009.

NASH-MARSHALL, S.: *The Intellect, Receptivity, and Material Singulars in Aquinas*, «International Philosophical Quarterly», 42 (2002), pp. 371-388.

NAVIA, R. J.: *El argumento del lenguaje privado en Wittgenstein y algunas de sus repercusiones filosóficas*, «Educação e Filosofia», 26 (1999), pp. 21-32.

NICOLAS, J.-H.: *Realismo crítico*, en GILSON, É. *et al*.: *Jacques Maritain. Su obra filosófica*. Trad. de L. de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950, pp. 271-290.

NOONE, T. B.: *Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation*, «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 307-324.

NORMORE, C. G.: *The Matter of Thought*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007.

NOVAK, J. A.: *A Sense of Eidos*, EIDOS: Canadian Graduate Journal of Philosophy, 2012: http://www.eidos.uwaterloo.ca/pdfs/novak-eidos.pdf [encontrado: abril/2013]

NUBIOLA, J.: *Pragmatismo y relativismo: C. S. Pierce y R. Rorty*, en LIZARRAGA, P. – LÁZARO CANTERO, R. (Eds.): *Nihilismo y pragmatismo: claves para la comprensión de la sociedad actual*. Cuadernos de Anuario Filosófico 149, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, pp. 73-87.

O'CALLAGHAN, J. P.: *The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas*, «The Review of Metaphysics», 50 (1997), pp. 499-545.

—*Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?* «Proceeding of American Catholic Philosophical Association», 74 (2000), pp. 103-119.

—*Aquinas, Cognitive Theory, and Analogy*. «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), pp. 451-82.

—*Thomist Realism and the Linguistic Turn. Toward a More Perfect Form of Existence*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2003.

—*More Words on the Verbum*. «American Catholic Philosophical Quarterly», 77 (2003), pp. 257-268.

PAISSAC, H.: *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*. Du Cerf, Paris, 1951.

PALACIOS, L. E.: *Estudio preliminar sobre la gnoseología de Étienne Gilson*, en GILSON, É.: *El realismo metódico*. Rialp, Madrid, 1974, pp. 9-55.

PANACCIO, C.: *Les mots, les concepts et les choses*. *La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Bellarmin – Vrin, Montréal – París, 1991.

—*Des signes dans l'intellect*, Cahiers d'Épistémologie 9603, Publications du Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, Montreal, 1996.

—*Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Editions du Seuil, Paris, 1999.

—*Aquinas on Intellectual Representation*, en PERLER, Dominik: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. E. J. Brill, Leiden, 2001, pp. 185-201.

—*Mental Representation*, en PASNAU, R. – VAN DYKE, C.: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Tomo I. Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 346-356.

PAREDES MARTÍN, M. d. C.: *Teorías de la intencionalidad*. Síntesis, Madrid, 2007.

PASNAU, R.: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

—*Aquinas and the Content Fallacy*. «The Modern Schoolman», 75 (1998), pp. 293-314.

—*What is cognition?* «American Catholic Philosophical Quarterly», 76 (2002), pp. 483-490.

—*Abstract Truth in Thomas Aquinas*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 33-61.

PÉREZ DE LABORDA, M.: *Introduzione alla filosofia analitica*. EDUSC, Roma, 2007.

PÉREZ GUERRERO, J.: *La segunda operación del intelecto según santo Tomás de Aquino*, «Tópicos», 15 (1998), pp. 139-179.

PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, J.-J.: *«Amor es nombre de persona». Estudio de la interpersonalidad del amor en santo Tomás de Aquino*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 2001.

PERLER, D.: *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, «Vivarium», 32 (1994), pp. 72-89.

—*Things in the Mind. Fourteenth-Century Controversies over "Intelligible Species"*, «Vivarium», 34 (1996), pp. 231-253.

—*Descartes, critique de la théorie médiévale des species*, en BIARD, J. – RASHED, R. (Eds.): *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, pp. 141-153.

PHILIPSE, H.: *The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the Logical Investigations*, «Philosophy Research Archives», 12 (1987), pp. 293-328.

PISTERS, É.: *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas*. Éditions Pierre Bossuet, Paris, 1933.

PITT, D.: *Mental Representation*, en ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013: http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/mental-representation/ [encontrado junio/2014]

POLANSKY, R.: *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press, New York, 2008.

PREZIOSO, F. A.: *La "species" medievale e i prodromi del fenomenismo moderno*. CEDAM, Padua, 1963.

PUTALLAZ, F.-X.: *La connaissance de soi au XIIIe. siècle. De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*. Vrin, Paris, 1991.

PUTNAM, H.: *Representación y realidad*. Trad. de G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1995.

QUINTANA CABANAS, J. M.: *Paralelo entre la ontología del conocimiento de Schelling y la de Santo Tomás*, «Estudios Filosóficos», 19 (1970), pp. 511-578.

RABEAU, G.: *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*. Vrin, Paris, 1938.

RAHNER, K.: *Espíritu en el mundo*. *Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Trad. de A. Álvarez Bolado, Herder, Barcelona, 1963.

RAMÍREZ, S.: *En torno a un famoso texto de santo Tomás sobre la analogía*, «Sapientia», 8 (1953), pp. 166-192.

RAMPÉREZ, F.: *La quiebra de la representación*. Dykinson, Madrid, 2004.

REGO, F.: *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*. Gladius, Buenos Aires, 2005.

RENAULT, L.: *L'assimilation du connu au connaissant dans la tradition aristotélicienne et sa critique par Guillaume d'Ockham*, en BOULNOIS, O. – SCHMUTZ, J. – SOLÈRE, J.-L. (Eds.): *Le contemplateur et les idées*. Vrin, Paris, 2002, pp. 171-183.

RIERA MATUTE, A.: *El problema de la representación: Santo Tomás y Kant*, «Estudios Filosóficos», 24 (1975), pp. 3-33.

RINALDI, T.: *Il problema delle «species» conoscitive nel De anima di Suárez*, en LAMACCHIA, A. (Ed.): *La filosofia nel siglo de oro*. Bari, Levante Editori, 1995, pp. 429-464.

RODRÍGUEZ SUTIL, C.: *El lenguaje del pensamiento como lenguaje privado*. *Una crítica wittgensteiniana al innatismo de Fodor*, «Psicotema», 1 (1992), pp. 133-152.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D.: *Métaphysique – Théorie de la connaissance et systèmes généraux*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 14 (1925), pp. 200-216.

—*Lettre du R. P. Roland-Gosselin à M. Jacques Maritain*, «Notes et Communications du Bulletin Thomiste», 1 (1931-1933), pp. 183*-187*.

RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton, 1980.

ROSMINI, A.: *Teosofia* (II), en ROSMINI, A.: *Opere*. Tomo XIII. Città Nuova, Roma, 1998.

RUSPOLI, E.: *Intencionalidad y producción en el conocimiento: un recorrido de Tomás de Aquino a Giambattista Vico*, «Cuadernos de Filología Italiana», 2 (1995), pp. 221-229.

SACCHI, M. E.: *La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectiva en las creaturas espirituales*, «Sapientia», 33 (1978), pp. 201-221.

SALATIELLO, G.: *L'autocoscienza como riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*. Gregorian University Press, Roma, 1996.

SÁNCHEZ MUÑOZ, M. T.: *La crítica wittgensteiniana al lenguaje privado*, «En-claves del pensamiento», 5 (2009), pp. 71-82.

SANGUINETI, J. J.: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. EUNSA, Pamplona, 1977.

—*La función del entendimiento agente según Tomás de Aquino*, 1980: https://www.academia.edu/3886116/La_funcion_del_entendimiento_agente_segun_Tomas_de_Aquino [encontrado: octubre/2013]

—*Individuo y naturaleza en Guillermo de Ockham*, «Scripta Theologica», 17 (1985), pp. 845-861.

—*La antropología educativa de Clemente de Alejandría*. EUNSA, Pamplona, 2003.

—*El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Palabra, Madrid, 2005.

—*Filosofía de la mente*. Palabra, Madrid, 2007.

—*La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, «Tópicos», 40 (2011), pp. 63-103.

—*Potencia*, 2012: http://didattica.pusc.it/file.php/118/Potencia.pdf [encontrado: febrero/2014]

—*Filosofía de la mente*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. – MERCADO, J. A. (Eds.): *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*: http://www.philosophica.info /archivo/2008/voces/mente/mente.html [encontrado: junio/2014]

SANTE CENTI, T.: *Dizionario dei termini tecnici tomistici*, en SAN TOMMASO D'AQUINO: *La Somma Teologica*. Introduzione generale, Casa Editrice Adriano Salani, Roma, 1972, pp. 333-403.

SANTI GIORGIO: *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino*. Città Nuova, Roma, 1989.

SCARPELLI CORY, T.: *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

SCRIBANO, E.: *Descartes*, en MELCHIORRE, V. (Dir.): *Enciclopedia Filosofica Bompiani*. Tomo III. Bompiani, Milano, 2006, pp. 2701-2720.

SEARLE, J.: *El misterio de la conciencia*. Trad. de A. Doménech Figueras, Paidós, Barcelona, 2000.

—*Mente, lenguaje y sociedad*. *La filosofía en el mundo real*. Trad. de J. Alborés Rey, Alianza, Madrid, 2004.

SEGURA PERAITA, C.: *La formación del juicio en Santo Tomás de Aquino*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 0 (1993), pp. 193-200.

SELLÉS, J. F.: *Conocer y amar*. *Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 1995.

—*Notas*, en TOMÁS DE AQUINO: *Sobre el Verbo*. *Comentario al prólogo del Evangelio de san Juan*. EUNSA, Pamplona, 2005.

SEPICH, J. R.: *Lecturas de Metafísica*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946.

SERÉS, G.: *El concepto de fantasía, desde la estética clásica a la dieciochesca*, «Anales de Literatura Española», 10 (1994), pp. 207-236.

SGUEGLIA, G.: *Il tentativo di J. Maréchal di conciliare la metafisica tomista con la filosofia trascendentale di Kant*. Pontifica Università Lateranense, Roma, 2008.

SHARPLES, R. W.: *Stoics, Epicureans and Sceptics*. Routledge, London, 1996.

SHIELDS, C.: *The First Functionalist*, en SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, pp. 19-33.

SIMON, Y.: *Introduction à l'ontologie du connaître*. Desclée de Brouwer, Paris, 1934.

SIMONIN, H.-D.: *La notion d'"intentio" dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 19 (1930), pp. 445-463.

—*Connaissance et Similitude*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 20 (1931), pp. 293-303.

SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.

—*Introduction: Problems at the Roots*, en SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, pp. ix-xxiii.

SOLÈRE, J.-L.: *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, «Philosophie», 24 (1989), pp. 13-36.

SOTO BRUNA, M. J.: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*. EUNSA, Pamplona, 1995.

SPIEGELBERG, H.: *The Context of the Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, The Hague – Boston – London, 1981.

SPRUIT, L.: *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Tomos I-II. E. J. Brill, Leiden, 1994-1995.

STROUD, B.: *Hume*. Routledge, London, 1995.

STUMP, E.: *Aquinas on the Foundations of Knowledge*, «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume 17 (1991), pp. 125-158.

—*Aquinas*. Routledge, London, 2003.

TACHAU, K. H.: *Vision and Certitude in the Age of Ockham*. E. J. Brill, Leiden, 1988.

TELLKAMP, J. A.: *Averroes y el concepto de ser espiritual en la teoría del conocimiento del siglo XIII*, en AYALA MARTÍNEZ, J. M. (Ed.): *Averroes y los averroísmos*. *Actas del III Congreso de Filosofía Medieval*. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, pp. 231-239.

THURNHER, R.: *Las Ideas de Husserl y Ser y Tiempo de Heidegger*, Trad. de K. Spang, «Anuario filosófico», 37 (2004), pp. 429-455.

TORRELL, J. P.: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Cerf – Academic Press, Fribourg, 2008.

TWEEDALE, M.: *Mental Representations in Later Medieval Scholasticism*, en SMITH, J.-C. (Ed.): *Historical Foundations of Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991, pp. 35-51.

—*Representation in Scholastic Epistemology*, en LAGERLUND, H. (Ed.): *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 63-79.

UGARTE, F.: *Metafísica de la esencia*. EUNSA, Pamplona, 2001.

URDÁNOZ, T.: *Historia de la filosofía*. Tomo VI. BAC, Madrid, 1978.

VALDIVIA, L.: *Teorías de la referencia*, en ACERO, J. J. (Ed.): *Filosofía del lenguaje I. Semántica*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 57-81.

VANNI ROVIGHI, S.: *Filosofia della conoscenza*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007.

VAN RIET, G.: *La théorie thomiste de l'abstraction*, «Revue Philosophique de Louvain», 50 (1952), pp. 353-393.

VENTIMIGLIA, G.: *Differenza e contraddizione*. Vita e Pensiero, Milano, 1997.

VERBEKE, G.: *Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas*, «Revue Philosophique de Louvain», 47 (1949), pp. 437-457.

VERGÉS, S.: *Comunicación y Realización Personal*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1987.

VERNEAUX, R.: *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*. Trad. de L. Medrano, Herder, Barcelona, 1994.

VIEILLARD-BARON, J.-L.: *Hegel et l'idéalisme allemand*. Vrin, Paris, 1999.

WATSON, R. A.: *Representational Ideas*. *From Plato to Patricia Churchland*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.

WILKINS, J. S.: *Species*. *A History of the Idea*. University of California Press, Los Angeles-London, 2009.

WOJTYLA, K.: *Max Scheler y la ética cristiana*. Trad. de G. Haya, BAC, Madrid, 1982.

ÍNDICE

DISSERTATIONES

Collana di tesi dottorali della Pontificia Università della Santa Croce

SERIES THEOLOGICA

I M.P. Río, *Teología nupcial del Misterio redentor del Cristo.Estudio en la obra de Odo Casel*, 2000.
II P.F. De Solenni, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Throught a Sexually Differentiated Epistemology.Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, 2000.
III L. Feingold, *The Natural Desire to See God According to St.Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2001.
IV V. Bosch, *El concepto cristiano de "simplicitas" en el pensamiento agustiniano*, 2001.
V M.A. Bloomer, *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical Reflection According to Étienne Gilson*, 2001.
VI P.M. Gionta, *Le virtù teologali nel pensiero di dom Columba Marmion*, 2001.
VII R. Diaz Dorronsoro, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, 2001.
VIII R. Goyarrola Belda, *Iglesia de Roma y ministerio petrino. Estudio sobre el sujeto del primado (sedes o sedens) en la literatura teológica postconciliar*, 2002.
IX L. Touze, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre,* 2002.
X L. García Ureña, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía,* 2003.
XI S. Sanz Sánchez, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea:* status quaestionis *y reflexiones filosófico-teológicas,* 2003.
XII J.L. González Gullón, *La fecundidad de la Cruz. Una reflexión sobre la exaltación y la atracción de Cristo en los textos joánicos y la literatura cristiana antigua*, 2003.
XIII P. Marti, *La noción de "simplicitas" divina y humana según Tomás de Aquino*, 2003.
XIV C. Pioppi, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella* Summa Theologiae *di Pietro Capuano. Edizione critica delle* quaestiones *I-XXIV*, 2004.
XV C. García del Barrio, *El Octavo Mandamiento en el Catecismo Romano y en el Catecismo de la Iglesia Católica. Contexto teológico, génesis y estudio comparativo*, 2005.
XVI Á. Fernández de Córdova Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, 2005.
XVII C. Sanguineti, *La funzione retorica e teologica di Romani 9 nel contesto della sezione Rm 9-11*, 2005.
XVIII P. Requena Meana, *Modelos de bioética clínica. Presentación del principialismo y la casuística*, 2005.
XIX J. Sánchez Cañizares, *La revelación de Dios en la creación: las referencias patrísticas a Hch 17,16-34*, 2006.
XX P. Agulles Simó, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, 2006.
XXI J.J. Marcos, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich Von Hildebrand*, 2007.
XXII J.M. Arroyo Sánchez, *El tratado de la providencia divina en los escritos de Santo Tomás de Aquino*, 2007.
XXIII I. Yung Park, *Secularización, autonomía y secularidad en el pensamiento de Romano Guardini y Henri de Lubac*, 2007.
XXIV D. Sousa-Lara, *A especificação moral dos actos humanos segundo são Tomás de Aquino*, 2008.
XXV G. Aybar, *Las tentaciones de Cristo en el Desierto según Santo Tomás. Estudio teológico*, 2008.
XXVI J.E. Gillespie, *The Development of the Belief in the Resurrection within the Old Testament: A critical Confrontation of Past and Present Proposals*, 2009.
XXVII S. de Apellániz Sainz-Trápaga, *Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, 2009.
XXVIII F. Crovetto, *El Concilio Provincial de Zaragoza de 1908. La reacción de los obispos ante el proceso de secularización*, 2009.
XXIX P.A. Benítez Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 2009.
XXX C. De Marchi, *L'*affabilitas *nei rapporti sociali Studio comparativo sulla socievolezza e il buonumore in Tommaso d'Aquino, Thomas More e Francesco di Sales*, 2010.
XXXI A. Berlanga Gaona, *La teología litúrgica en el siglo XX: valoración y propuesta*, 2010.
XXXII M. Díaz del Rey, *La synkatábis en los comentarios al Antiguo Testamento de San Juan Crisóstomo*, 2010.
XXXIII M. Vanzini, *Il corpo risorto di Cristo. "Status Quaestionis" del dibattito teologico recente e linee di approfondimento*, 2011.
XXXIV F.J. Insa Gómez, *El debate sobre la futilidad medica: aportaciones de la moral cristiana*, 2011.
XXXV C.H. Griffin, *Supernatural Fatherhood through Priestly Celibacy: Fulfillment in Masculinity. A Thomistic Study*, 2011.
XXXVI J. Bances Blond, *Iconografía y catequesis. La expresión de la fe recibida en el patrimonio figurativo cristiano. El caso del "Sarcófago Dogmático"*, 2011.

XXXVII J. Thomas, *The Catholicity of the Church in the Second Vatican Council. The Theological Background, Conciliar Elaboration and Dogmatic Content of "Lumen Gentium 13"*, 2011.

XXXVIII J. Alencherry, *The Economy of Creation in the Morning Service (Ṣaprā) of the East Syriac Tradition*, 2012.

XXXIX E. Torres Moreno, *"Areté": La nobleza de la vida. La interpretación teológica de "La vida de Moisés" de san Gregorio de Nisa*, 2012.

XL M. De Castro Caldas Cabral, *O aborto provocado em gravidezes de risco médico. Dilemas éticos no cancro e gravidez*, 2012.

XLI A. Cortés Márquez, *El problema ético de la suspensión de la alimentación e hidratación artificial en enfermos en estado vegetativo*, 2012.

XLII G.N. Gosbert, *The Virtue of Epikeia. From the perspective of virtue etics*, 2012.

XLIII L. Buch Rodríguez, *El papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar*, 2013

XLIV G. Zaccaria, *Aspetti pneumatologici della celebrazione della confermazione*, 2013

XLV W. Woźny, *El significado de la "una caro" en la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia y en el pensamiento cristiano hasta el siglo XIII*, 2014.

XLVI M. López-Hermida Russo, *Los* elementa Ecclesiae *antes, durante y después del Concilio Vaticano II. Génesis y significado de una fórmula conciliar*, 2014.

SERIES CANONICA

I M. Gas i Aixendri, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, 2001.

II R. Piega, *Evoluzione del diritto canonico in Polonia dopo il 1989*, 2001.

III E.C. Callioli, *O estado e o fator religioso no Brasil República.Compilação de leis comentada*, 2001.

IV E.J. Balagapo, *Lack of Internal Freedom and its Relations with Simulation and Force & Fear*, 2002.

V M.W. O'Connell, *The Mobility of Secular Clerics and Incardination: Canon 268 § 1*, 2002.

VI Á. Pérez Eusebio, *La Sede Episcopal Vacante: régimen y principios jurídicos informadores, 2002.*

VII B.N. Ejeh, *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, 2002.

VIII M.M. Schaumber, *The Evolution of the Power of Jurisdiction of the Lay Religious Superior in the Ecclesial Documents of the Twentieth Century*, 2003.

IX L.A. Prados Rivera, *La separación de los cónyuges en el "iter" redaccional de la codificación de 1917*, 2003.

X H. Bocala, *Diplomatic Relations between the Holy See and the State of Israel:Policy Basis in the Pontifical Documents (1948-1997)*, 2003.

XI G. Sanches Ximenes, *A jurisprudência da Rota Romana sobre o consentimento matrimonial condicionado*, 2003.

XII A.J. García-Berbel Molina, *La convalidación del matrimonio en la codificación de 1917 (cc. 1133-1141)*, 2004.

XIII F.A. Nastasi, *La fecondazione artificiale nella prospettiva del Diritto Canonico del matrimonio e della famiglia*, 2005.

XIV J.A. Araña y Mesa, *La fundamentación de la libertad de enseñanza como derecho humano*, 2005.

XV A.R. García Cevallos, *La ontofenomenología del derecho y del sujeto en el pensamiento de Sergio Cotta*, 2005.

XVI L. Gbaka-Brédé, *La doctrine canonique sur les droits fondamentaux des fidèles et sur leur réception dans le code de 1983*, 2005.

XVII M. del Pozzo, *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, 2005.

XVIII F.E. Cadelo de Isla, *La eficacia civil de las sentencias canónicas de nulidad matrimonial en la Unión Europea: el Reglamento 2201/2003*, 2005.

XIX J.G. Buzzo Sarlo, *La estructura del saber jurídico y su relevancia en el ámbito canónico*, 2005.

XX S. Tani, *Direito e moral na canonística do século XX: uma análise crítica à luz do realismo jurídico*, 2007.

XXI S. Álvarez Avello, *La educación católica en las escuelas. Aspectos canónicos de la relación de la jerarquía de la Iglesia con las escuelas*, 2008.

XXII G. de Castro Tornero, *La sustentación del clero secular en España*, 2009.

XXIII F.J. Martín García, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*, 2009.

XXIV J.C. Conde Cid, *L'origine del "privilegio paolino". 1Cor 7,12-17a: Esegesi, storia dell'interpretazione e ricezione nel diritto della Chiesa*, 2009.

XXV M. Parma, *El* favor fidei *en el* Decretum Gratiani, 2009.

XXVI I. Martínez-Echevarría Castillo, *La relación de la Iglesia con la Universidad en los discursos de Juan Pablo II y Benedicto XVI: una nueva aproximación jurídica*, 2010.

XXVII C. Bousamra, *The Particular Law of the Maronite Church. Analysis and Perspective*, 2010.

XXVIII C. Sahli Lecaros, *La revisión de las leyes de la Iglesia: contexto doctrinal y primeros pasos del proyecto de una Ley fundamental*, 2011.
XXIX J.A. Lagos, *Parental Education Rights in the United States and Canada: Homeschooling and its Legal Protection*, 2011.
XXX C. Iannone, *Il valore della giurisprudenza nel sistema giuridico canonico*, 2012.
XXXI R. Weber, *El concepto de pueblo de las circuscripciones eclesiásticas*, 2012.
XXXII L. Martín Ruiz de Gauna, *La conciliación en el derecho administrativo canónico. El canon 1733 del* Codex Iuris Canonici, 2013.
XXXIII S. Salazar, *L'impedimento di consanguineità nel sistema matrimoniale canonico*, 2013.
XXXIV V. Lizzio, *Configurazione giuridica e organizzativa dei monasteri e degli ordini doppi*, 2013.
XXXV L. Carloni, *L'attività amministrativa non provvedimentale nel diritto canonico*, 2013.
XXXVI M. Sabonis, *La concezione del diritto canonico di Wilhelm Bertrams*, 2013.
XXXVII Á. González Alonso, *La definición de laico en el Código de Derecho Canónico de 1983*, 2014.
XXXVIII M. Valdés Mas, *La contribución de Álvaro del Portillo en la elaboración del Decreto* Presbyterorum Ordinis *y en su aplicación jurídica,* 2014.
XXXIX G. Ruiz Palacios, *El estatuto jurídico del catecúmeno en el contexto de la restauración contemporanea del catecumenado,* 2014.
XL J.C. Riofrío Martínez-Villalba, *La defensa de los signos distintivos de las religiones, en especial de la Iglesia católica,* 2015.

Series Philosophica

I J.A. Lombo, *La Persona en Tomás de Aquino.Un estudio histórico y sistemático*, 2001.
II S. Warzeszak, *Les enjeux du génie génétique. Articulations philosophique et étique des modifications génétiques de la nature*, 2001.
III F. Fernández Labastida, *La antropología de Wilhelm Dilthey*, 2001.
IV M. Filippa, *Edith Stein e il problema della filosofia cristiana*, 2001.
V M. Porta, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, 2002.
VI F. Bergamino, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, 2002.
VII B. Augustin, *Ethische Elemente in der Anthropologie Edith Steins*, 2003.
VIII M.M. Ferreiro, *Lenguaje y realidad en Wittgenstein. Una confrontación con Tomás de Aquino*, 2003.
IX M.C. Reyes Leiva, *Las dimensiones de la libertad en* Sein und Zeit *de Martin Heidegger*, 2003.
X R.M. Mora Martín, *La teoría del signo y la "suppositio" en la filosofía de Guillermo de Ockham*, 2003.
XI M.Á. Vitoria, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, 2003.
XII F. Gallardo, *La epistemología de Michael Polanyi: una perspectiva realista de la ciencia*, 2004.
XIII M. Busca, *La volontà cartesiana. Precedenti medioevali e interpretazioni*, 2005.
XIV C. Sandoval Rangel, *El valor de la persona como fundamento del amor esponsal en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla*, 2005.
XV R. Esclanda, *Freedom as Dependence Upon God In Søren Kierkegaard*, 2005.
XVI C.M. Young Sarmiento, *The Ethics of Frozen Embryo Transfer. A Moral Study of "Embryo Adoption"*, 2005.
XVII R. Saiz-Pardo Hurtado, *Intelecto-razón en Tomás de Aquino. Aproximación noética a la metafísica*, 2005.
XVIII J.M. Martín Quemada, *La Revolución como clave de la "disolución de la modernidad" en Augusto Del Noce*, 2006.
XIX A. López Martínez, *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*, 2006.
XX J.P. Maldonado, *Las fronteras del lenguaje en el pensamiento de George Steiner*, 2007.
XXI E. Gil Sáenz, *La teoría de los trascendentales en Tomás de Aquino: evolución de sus precedentes y elementos de novedad*, 2007.
XXII L. Fantini, *La conoscenza di sé in Leonardo Polo. Uno studio dell'abito di sapienza*, 2007.
XXIII F.J. del Castillo Ornelas, *An Analysis of St. Thomas' Critiques of Maimonides' Doctrine on Divine Attributes*, 2007.
XXIV M. Hausmann, *Die aristotelische Substanz in Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2008.
XXV J.P. Wauck, *Walker Percy's "Science" of Fiction: Literary Art and the Cold Hand of Theory*, 2008.
XXVI T.P. Fortin, *Fatherhood and the Perfection of Masculine Identity: A Thomistic Account In Light of Contemporary Science*, 2008.
XXVII J. Fernández Capo, *Persona, poder, secularidad*, 2009.
XXVIII A.J. Tonello, *La racionalidad de las inclinaciones naturales en Santo Tomás de Aquino*, 2009.

XXIX M. Kwitliński, *La visión ético-religiosa de la libertad y de su realización en la historia en el pensamiento político de Lord Acton*, 2009.
XXX I. Camp, *The Aporia of the Principle "Bonum diffusivum sui" and Divine Freedom in St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, 2009.
XXXI P. Fisogni, *L'inaridimento della persona nell'agire eversivo*, 2009.
XXXII C. Ruiz Montoya, *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro: un análisis de la existencia en clave metafísica*, 2009.
XXXIII W. Szczepanik, *From Hume's Passage on "Is" and "Ought" to Anscombe's Response to the "Is-Ought" Question*, 2010.
XXXIV F.A. Cassol, *Elementos para una antropología de la familia en el pensamiento de Javier Hervada*, 2010.
XXXV A. Barbés Fernández, *El argumento teleógico del "Intelligent Design"*, 2011.
XXXVI S. López Palomo, *La filosofía de la mente de Hilary Putnam*, 2012.
XXXVII A. Griffin, *The Measure of Practical Truth in Thomas Aquinas*, 2012.
XXXVIII D. Lim, *A Critical Evaluation of William L. Craig's Kalam Cosmological Argument*, 2013.
XXXIX A. Macía Nieto, *Causalidad y azar en el origen de la teoría de la evolución a partir de la correspondencia entre Charles Darwin y Asa Gray*, 2013.
XL R. Pereda, *La teología natural de Barry Miller. Su defensa del* ipsum esse subsistens, 2014.
XLI J. Berenguer García, *Libertad y educación en el pensamiento de Michele Federico Sciacca*, 2014.
XLII J.-B. Baribeshya, T*he Brain-Mind Interaction in John Carew Eccles*, 2014.
XLIII D. Torrijos-Castrillejo, *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles*, 2014.
XLIV D. J. Bacigalupe, *Las representaciones mentales en Santo Tomás de Aquino*, 2015.

SERIES DE COMMUNICATIONE SOCIALI

I K. Mundadan, *Religious Tolerance and the Role of the Press: A Critical Analysis of the News Coverage on the Christian Minority Issues in India*, 2002.
II D. Gronowski, *L'impatto dei Media sulla Chiesa secondo Marshall McLuhan*, 2003.
III E.A. Mitchell, *Artist and Image: Artistic Creativity and Personal Formation in the Thought of Edith Stein*, 2004.
IV M.S. Szczepaniak, *Il Giubileo e la Stampa. Analisi dell'informazione apparsa sulla stampa internazionale sul Grande Giubileo dell'anno 2000,* 2004.
V A. Scaria Koottiyaniyil, *Role of the Media in Malcolm Muggeridge's Pilgrimage to the Catholic Faith,* 2006.